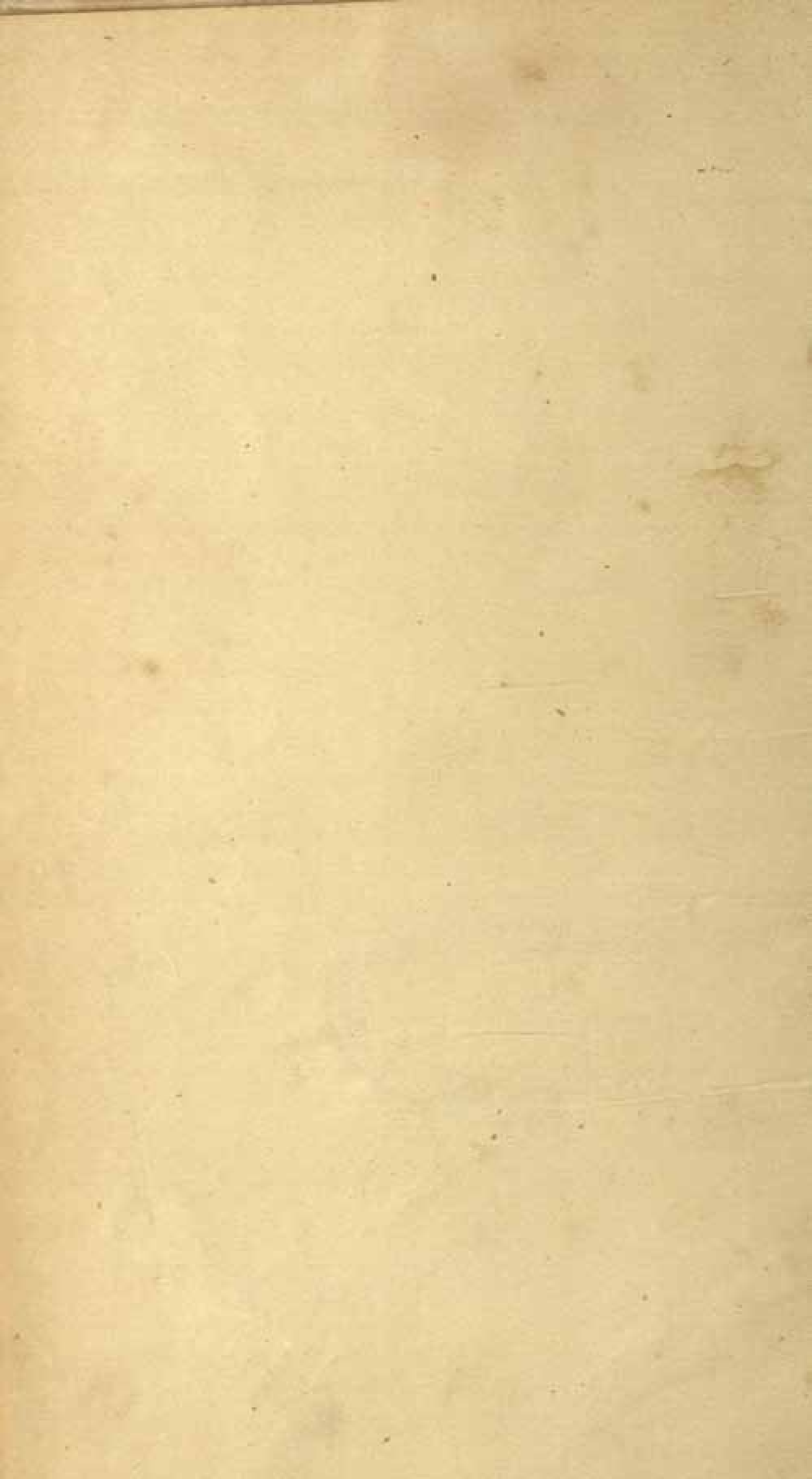
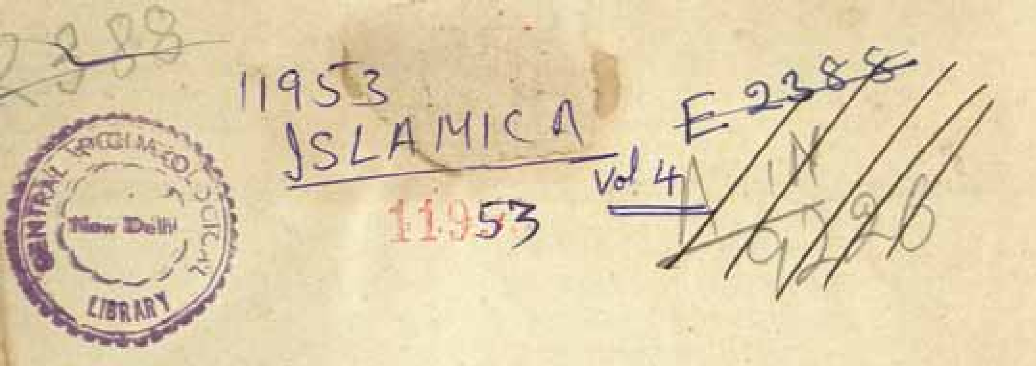

OFFICE OF THE DIRECTOR GENERAL OF ARCHAEOLOGY
Library Regr No
INDIA





BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER ACHIS IN ANATOLIEN (14.—15. Jht.)

AUF GRUND NEUER QUELLEN.[1]

VON

FRANZ TAESCHNER (Münster).

Über die Achis[2], jene für das Anatolien des 8. Jahrh. H./14. D. charakteristische Spielart der Futuwwabünde[3], waren wir bisher in der Hauptsache durch die lebensvolle Schilderung Ibn Baṭṭūṭa's unterrichtet. Dazu kamen noch einige wenige, meines Wissens bisher noch nie zusammengestellte Zeugnisse aus den späteren historischen und biographischen Quellenschriften und den Heiligenlegenden (*Menāqibnāme*'s) aus Derwisch-

1 Vortrag, gehalten am 23. VIII. 1928 auf dem 5. Deutschen Orientalistentag in Bonn (vgl. ZDMG 82, n. F. 7, 1928, S. LXXXIV).

2 Für die Transkription halte ich mich an das von Kraelitz und Wittek in MOG I, 12 aufgestellte System mit Ausnahme des ق, das ich *q*, und des و, das ich nur im Arabischen mit *w*, im Türkischen dagegen mit *v* transkribiere. Zu den in deutscher Orthographie zu schreibenden Wörtern zähle ich wegen seines häufigen Vorkommens in diesem Aufsatze auch das Wort اخى (*Achi* anst. *aḫī*).

3 Die grundlegende Arbeit über die Futuwwabünde ist bekanntlich die meines auf dem Felde der Ehre gefallenen Studienfreundes Hermann Thorning, ‚Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund des *Basṭ Madad et-Taufīq*' (Türk. Bibl. 16), Berlin 1913, namentlich das IV. Kapitel, das der *Futuwwa* gewidmet ist. Vgl. dazu auch den gut unterrichtenden Artikel *Futūwa* in der EI II, 130. Die wichtigsten Beiträge zur Weiterbehandlung der Futuwwafrage dürften sein: R. Hartmann, ‚*Futuwwa* und *Malāma*': ZDMG 72, 1918, S. 193ff.; I. Goldziher, ‚Ein *Fetwā* gegen die *Futuwwa*': ZDMG 73, 1919, S. 127f. und H. Ritter, ‚Zur *Futuwwa*': ‚Der Islam' 10, 1920, S. 244ff. Eine Fortführung der von Thorning begonnenen Forschungen nach der Seite der Derwischorden hin stellt die Arbeit von Paul Kahle, ‚Zur Organisation der Derwischorden in Egypten': ‚Der Islam' 6, 1916, S. 149ff. dar.

kreisen, auf Grund deren zusammengenommen wir kaum ahnen würden, welch große Bedeutung die *Aḫijjat al-fitjān* in Anatolien zur Zeit Ibn Baṭṭūṭa's hatten. Dies war das Quellenmaterial[1], mit dem die Diskussion über die Futuwwabünde, zu denen nach dem Zeugnisse Ibn Baṭṭūṭa's auch die Achiverbände gehörten[2], von dieser Seite her bestritten wurde[3]. Kein Wunder, wenn Anatolien zu dem Bilde, das wir uns von dieser merkwürdigen Erscheinungsform des korporativ-religiösen Lebens des orientalischen Mittelalters zu machen bestrebt waren, keinen wesentlichen Zug beizutragen schien.

---

1 Vgl. die vorläufige Zusammenstellung des auf die Achis bezüglichen Quellenmaterials im Anhang unter I—IV (unten S. 29ff.).

2 ‚Voyages d'Ibn Batoutah', ed. C. Defrémery et B. R. Sanguinetti, II. Band, Paris 1877, S. 261, Zeile 6. Ob Karabacek mit seiner in der ‚Numism. Zeitschr.' IX, 1877, S. 213ff. aufgestellten These, der Ausdruck *nostrosque omnes fratres et barones* in der Konvention Ḫyżr Beg's von Aja Soluq vom 18. Aug. 1348 (vgl. das. S. 209) sei eine Übersetzung von Ibn Baṭṭūṭa's الاخية الفتيان, Recht hat, muß ich dahingestellt sein lassen.

3 Eine eigentliche zusammenfassende Monographie über die Achis fehlt noch. Eine kurze Zusammenstellung des Materials auf Grund von Ibn Baṭṭûṭa gab Thorning, S. 214ff.; vgl. ferner Fr. Babinger, ‚Der Islam' IX, 1921, S. 12f. und Fr. Giese, ZS II, 1924, S. 254ff. Wesentlich neues Material bietet die Zusammenstellung bei Köprülüzāde Meḥmed Fuād, ‚*Türk edebijātinde ilk mütesavvifler*' (im folgenden abgekürzt *Ilk müt.*), Stambul 1918, S. 237ff., auf der im wesentlichen auch die Darstellung bei ʿOṣmān Nūri, ‚*Meǧelle-i-ümūr-i-beledijje*', I. Band, Stambul 1338/1922, S. 537ff. beruht. Vgl. auch Köprülüzāde M. F., ‚*Dārülfünūn edebijāt fakültesi meǧmūʿasy*' II, 1922—23, S. 386f. Die erste wirkliche Monographie über das Achitum schenkte uns Vl. Gordlevskij in seiner Abhandlung ‚Aus dem Zunftleben in der Türkei, zur Geschichte der Achis' (in ‚*Zapiski Kollegij Vostokovedov* [Mémoires du Comité des Orientalistes]' II, 2, 1926/27, S. 235—248; vgl. das kurze Referat Bergsträßer's in OLZ 30, 1927, Sp. 1150); weitere Beiträge zur Achifrage lieferte Vl. Gordlevskij in ‚Les derviches de l'ordre d'Akhi Evran et les corps de métier en Turquie' (in: ‚*Izvestija Akademij Nauk SSSR* [Bulletin de l'Académie des sciences de l'URSS]' 1927, S. 1171—1194) und ‚L'organisation des corporations chez les tatars de Crimée' (in: ‚*Trudi Etnografo-archeologeskogo Museja*' IV, 1928, S. 56—65). Die Ergebnisse dieser wichtigen Publikationen, die mir durch die Güte Gordlevskij's zugänglich sind, konnten nur z. T. in der vorliegenden Arbeit mitberücksichtigt werden; ich hoffe, über sie an anderer Stelle besonders referieren zu können.

Inzwischen ist von türkischer Seite dokumentarisches Material von höchster Wichtigkeit über die Achis erschlossen worden, das bisher in der abendländischen Wissenschaft so gut wie noch gar nicht verwertet worden ist. Es handelt sich dabei einerseits um Inschriften, in denen uns prominente Persönlichkeiten aus Achikreisen in eigener Person entgegentreten, anderseits um Schriften, die direkt aus Achikreisen stammen, von Achis für Achis geschrieben sind. Allerdings haben wir es hierbei vorerst meist noch nicht um ordentliche Publikationen der betr. Quellen zu tun, sondern müssen vorläufig mit mehr oder weniger ausführlichen Mitteilungen darüber, bzw. Auszügen daraus vorlieb nehmen, die mehr als Hinweise auf neue Quellen, denen erst nachgegangen werden muß, denn als ihre Bereitstellung zu bewerten sind; dennoch sind diese Hinweise im Ganzen genommen wohl geeignet, die Diskussion über diese Frage weiterzubringen.

Zunächst hatte Aḥmed Tevḥīd kurze Mitteilungen über das für die Achifrage wichtige inschriftliche Material in Angora gemacht[1], in derjenigen Stadt Anatoliens, in der die Achis eine besondere Rolle gespielt haben.

Einige Jahre später veröffentlichte Ḫalīl Edhem die beiden wichtigsten der Achiinschriften Angoras[2].

Endlich hat Mübārek Ġālib in seinem Werke über Angora die Achibauten in der neuen Hauptstadt der Türkei beschrieben und die Achiinschriften daselbst mitgeteilt[3].

Einige weitere Achiinschriften brachte schließlich auch Ismā'īl Ḥaqqī[4] aus dem Nordosten Anatoliens, aus Sivas und

---

1 Aḥmed Tevḥīd, ‚*Angarada Aḫiler ḥükûmeti*' („die Herrschaft der Achis in Angora"): TOEM IV, 1329, S. 1200—1204; derselbe schrieb darüber auch einen Artikel in der Zeitung ‚*Iqdām*' vom 17. Jan. 1337, Nr. 8892. Auf den Artikel Aḥmed Tevḥīd's wies zuerst hin Fr. Babinger, ‚Der Islam' 11, 1921, S. 101.

2 Ḫalīl Edhem, ‚*Angara Aḫilerine 'āïd iki kitābe*' („Zwei Inschriften über die Achis von Angora"): TOEM VII, 1332, S. 312—315. Das Einzelverzeichnis der in den hier (Anmerk. 1—4) genannten Werken veröffentlichten Achiinschriften s. unten S. 43 ff.

3 Mübārek Ġālib, ‚*Angara*', I. Teil, Stambul 1341, II. Teil, Stambul 1928.

4 Ismā'īl Haqqī, ‚*Kitābeler*', Stambul 1345/1927; Rizvān Nāfiz und Ismā'īl Haqqī, ‚*Sivas šehri*', Stambul 1346/1928.

Tokat und Umgebung bei, während die Inschriften am Heiligtume des Achi Evran zu Kyrschehir von Gordlevskij bekannt gemacht wurden[1].

Von handschriftlichen Quellen ist zunächst ein *Silsilenāme* der Achis von Angora zu nennen, das auf einer großen Rolle geschrieben war und sich in der Hauptmoschee von Angora, der Arslanḫānemoschee, befand. Aus diesem teilte zuerst Aḥmed Tevḥīd einiges mit; weitere Mitteilungen daraus machte Ḫalīl Edhem[2]. Diese Rolle scheint inzwischen verschollen zu sein[3].

Die wichtigste literarische Quelle aus Achikreisen ist ein türkisches *Futuvvetnāme* eines Jaḥjā b. Ḫalīl b. Čoban al-Burġāzī, das wichtige, ins Einzelne gehende Mitteilungen über die Organisation und den Geist der Achiverbände enthält. Detaillierte Angaben daraus nach einer Handschrift in türkischem Privatbesitz verdanken wir zunächst Ğevdet Bey[4].

Im Zusammenhang mit der Achifrage hat es dann Köprülüzāde Meḥmed Fuād, der zum ersten Male eine Art monographischer Behandlung der Achifrage geboten hat, besprochen[5] und die geistesgeschichtliche Stellung, die er den Achis zuweist, darauf gestützt.

Endlich habe ich selbst auf Grund zweier in abendländischen Bibliotheken liegender Handschriften des Werkes eine kurze charakterisierende Notiz darüber gebracht[6].

---

1 Vl. Gordlevskij, ‚Les derviches de l'ordre d'Akhi Evran et les corps de métier en Turquie', Abschn. I (‚*Izvestija Akademij Nauk SSSR*' 1927, S. 1171 ff.).

2 S. o. S. 3 Anm. 1 und 2.

3 Mübārek Ġālib, ‚*Anqara*', S. 49, vorl. Absatz von Nr. 2. Das Nähere darüber s. u. S. 36f.

4 ‚*Büjük Meğmū'a*', Nr. 4—10; vgl. 'Oṣmān Nūrī, ‚*Meğelle-i-ümūr-i-beledijje*', 1. Band, Stambul 1338/1922, S. 539ff.

5 Köprülüzāde M. F., ‚*Ilk müt.*', S. 241, Anm. 1, vgl. auch S. 416, § 243*. Vgl. ferner Fr. Babinger bei Goldziher, ‚Vorlesungen über den Islam', 2. Aufl., Heidelberg 1925, S. 377, Anm. 241; J. H. Mordtmann in ‚Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit', Berlin und Leipzig 1927, S. 134.

6 ‚Das *Futuvvetnāme* des Jaḥjā b. Ḫalīl': OLZ 31, 1928, Sp. 1065 f. Näheres über dieses *Futuvvetnāme* s. u. S. 37 ff. Die mir bisher zugänglichen Handschriften dieses Werkes bezeichne ich mit folgenden Siglen: **B.** = Cod.

Auf ein älteres, im J. 689 H./1290 D. von einem Dichter, namens Nāṣir oder Nāṣirī aus Tokat, in persischen Versen verfaßtes *Futuvvetnāme* hat Killisli Rif'at aufmerksam gemacht[1].

Köprülüzāde Meḥmed Fuād hat ferner auch auf einige Verse des Dichters Gülšehrī hingewiesen, in dessen 717 H. /1317 D. verfaßtem *Feleknāme*, der erweiterten türkischen Übersetzung des *Manṭiq aṭ-ṭair*, in dem er einem der Vögel Fragen in den Mund legt, die die *Futuwwa* und das Achitum betreffen, und die dann der Wiedehopf beantwortet[2]. Gülšehrī stand ohne Zweifel den Achikreisen sehr nahe, wenn er nicht sogar dazu gehörte: er war *Postnišīn* an dem Kloster des sagenumwobenen Achi Evran in Kyrschehir, und hat auch diesem seinem Vorgänger einen Abschnitt in seinem *Feleknāme* gewidmet[3].

Die für den Geist und die Organisation der Achiverbände wichtigste der bisher zugänglich gemachen Quellen ist, wie gesagt, zweifellos das dem 14. Jahrh. angehörige *Futuvvetnāme* des Jaḥjā b. Ḫalīl[4]. Wie aus der Vorrede des Verfassers hervor-

---

Berolinensis Wetzstein II, 1701; **BT.** = die von Fr. Babinger in Bosnien aufgefundene, jetzt in meinem Besitze befindliche Handschrift; **D.** = Cod. Dresdensis or. Ea 65; **G.** = Cod. Gothanus turc. 45; **J.** = Handschrift im Besitze von Georg Jacob.

1 ‚*Türk Jurdu*', n. F. Bd. 5 (Heft 25), S. 64 (vgl. Wittek: OLZ 32, 1929, Sp. 248).

2 ‚*Ilk müt.*' S. 242, Anm. 1. Näheres darüber s. u. S. 42f.

3 Enthalten als Anfang zum *Futuvvetnāme* des Jaḥjā b. Ḫalīl in Cod. J, fol. 134ff.

4 Für die Datierung dieser Schrift habe ich in meinem eben genannten Artikel in der OLZ als Terminus post quem lediglich das Wirken Ǧelāleddīn Rūmī's angegeben. Nach den mir inzwischen zugänglich gewordenen Handschriften läßt sich die Datierung etwas genauer fixieren; in einigen Handschriften (von den mir vorliegenden nur in BT; dann aber auch in der Vorlage Köprülüzāde's) wird nämlich der Überfall Alexandrias durch die Franken vom Jahre 1365 erwähnt (s. u. S. 40), wodurch sich als Datierung das letzte Drittel des 14. Jahrhunderts ergibt. Sollte unter einem der mehrfach als Quelle zitierten Werke ‚*Esrār ul-'ārifīn*' oder ‚*Salvet ul-'ārifīn*' das 754 H./1353 D. verfaßte Werk des Eflākī, ‚*Menāqib ul-'ārifīn*', gemeint sein, so würde das als weiterer Terminus post quem zu dem eben gewonnenen gut passen (über die Berührung des *Fn.* des Jaḥjā b. Ḫalīl mit Eflākī vgl. u. S. 17 Anm. 1).

geht, setzt es eine gewisse Entwicklung der Futuwwabünde, ja auch des Achitums voraus, da es — wie es bei derartigen Büchern häufig ist — gegen den Verfall der *Futuwwa* und die Verweltlichung der Achis polemisiert, und sein Erscheinen geradezu mit der Notwendigkeit einer Reform dieser Achiverbände begründet. Es wird gesagt, daß die Achis nur sehr dürftige Auszüge aus Büchern über die *Futuwwa* in der Hand hätten, welchem Mangel der Verfasser durch das vorliegende ausführliche, reichlich mit Belegen aus der religiösen Literatur gestützte Buch abhelfen will. Das Buch behauptet also von sich, das erste ausführliche *Futuvvetnāme* der Achis zu sein. Ob und wie weit dieser Anspruch gerechtfertigt ist, wird sich erst entscheiden lassen, wenn über das persische *Futuvvetnāme* des Nāṣirī nähere Angaben vorliegen.

Die erste Frage, die sich angesichts derartiger Äußerungen des Buches aufdrängt, ist die: handelt es sich bei den Achis, an die sich das *Futuvvetnāme* des Jaḥjā b. Ḫalīl wendet, überhaupt um eine wirklich organisierte Korporation, oder liegt nur eine literarische Fiktion vor? Mit anderen Worten, ist das Buch das, was es vorgibt, nämlich die Reformschrift einer wirklich bestehenden Organisation, oder ist es eine Tendenzschrift, die gewisse Modeströmungen in konkretere Formen kleidet, als sie sie in Wirklichkeit hatten?

In derartigen Werken ist natürlich zunächst zu erwarten, daß der Verfasser ein Idealbild zeichnet, das von der Wirklichkeit nicht unerheblich abwich; dies zugegeben, glaube ich doch, die eben gestellte Grundfrage der Hauptsache nach in positivem Sinne beantworten zu können: die Angaben, die sich in dem Buche finden, sind so konkret und werden zudem durch anderweitige Belege gestützt, daß ich nicht an ein bloßes literarisches Klischee glauben kann. Den näheren Nachweis freilich hier zu geben, würde zu weit führen; ich hoffe, ihn in der ausführlichen Bearbeitung dieses Buches bringen zu können.

Die Gliederung der Achiverbände besteht nach Jaḥjā b. Ḫalīl aus drei Stufen: *Jigit*, *Achi*, *Scheich*, wobei gleich zu Anfang mit Nachdruck hervorgehoben wird, daß alles dreies dasselbe sei — womit wohl gemeint ist, daß Außenstehenden

gegenüber kein Unterschied zu dokumentieren ist, denn im Inneren soll die Stufenfolge streng innegehalten werden: nur über *Jigit* und *Achi* gelangt man zum *Scheich*. Diese letzte, höchste Stufe spielt indessen in der Darstellung keine Rolle, so daß man den Eindruck erhält, als bestünde sie nur in der Theorie; die eigentliche Person, um die es sich handelt, gewissermaßen der Repräsentant der ganzen Organisation, ist immer nur der *Achi*: bei ihm sollen sich die Bundesmitglieder alle Freitagabend versammeln, um bei Kerzenschein das *Futuvvetnāme* zu lesen; er ist derjenige, der die Novizen[1] ausbildet, und an ihn sind endlich alle die Unterweisungen, allgemein ethischer und speziell kultischer Art in dem Buche gerichtet. Höchstens, daß einmal der *Jigit* mit einbezogen wird; vom *Scheich* dagegen ist eigentlich nie die Rede.

Über diese stufenweise Gliederung legt sich eine andere, aus zwei Klassen bestehende: *Qavlī* und *Seifī*, die als „zwei Wege" bezeichnet werden. Wie diese beiden Gliederungen miteinander verzahnt sind, geht nicht mit voller Klarheit aus dem Buche hervor. Mir scheint die Sache so zu liegen, daß die *Qavlī*'s die gewöhnlichen Jigit's sind, während *Seifī* den zum Aufstieg zum Range des Achi bestimmten Jigit darstellt. Dabei wird die interessante Mitteilung gemacht, daß nach dem Tode eines Achi sein Nachfolger, eben ein *Seifī*, auf das Zeugnis der Gemeinde hin von der weltlichen Obrigkeit, vom Herrscher oder vom Qāḍī, investiert wird.

Interessant ist ferner die doppelte Berufung dieser beiden Arten von Gliederungen der Achiorganisation auf Ebubekr (Abū-Bekr) und ʿAlī. Einerseits wird Ebubekr der historischen Folge entsprechend als der Ältere und Ehrwürdigere angesehen, anderseits ist aber doch ʿAlī der eigentliche Patron der ganzen Organisation: er hat, während Ebubekr *Scheich* war, die beiden Vorstufen *Jigit* und *Achi* durchlaufen; und bei Ebubekr's Tode übertrug dieser ihm die Würde des *Scheichs*. In der Zweiklassengliederung dagegen ist Ebubekr der Patron der ge-

1 Für „Schüler, Novize" wird der Ausdruck *Terbijet* gebraucht, während dasselbe Wort in der Form *terbije* „Ausbildung, Lehre, Unterricht" bedeutet.

meinen Klasse, der *Qavlī*, und ʿAlī der der gehobenen Klasse, der *Seifī*.

Von funktionellen Ämtern wird der *Naqīb*[1] genannt, der wie bei den Derwischorden die Rolle des Zeremonienmeisters spielt. Seine Stellung in der hierarchischen und der Klassengliederung wird nicht angegeben. Wahrscheinlich war seine Stellung in diesen nicht festgelegt; er wurde vielmehr wohl eigens vom Vorsteher ernannt[2].

Von Zeremonien wird die Aufnahme und das offizielle Gastmahl ausführlich beschrieben. In beiden spielen Lichter eine besondere Rolle, derart, daß „das Licht nehmen" (*čyraġ almaq*), zusammen mit „gegürtet werden" (*qušaq qušanmaq*) als gleichbedeutend mit „die Lizenz empfangen" (*destūr almaq*) geradezu die Initiation bezeichnet. Daß die Lichter bei den offiziellen Gastereien der Achis eine Rolle spielten, und ebenso welche Bedeutung diesen Gastmählern selbst — im Zusammenhang mit der von den Achis gepflegten Haupttugend, der Gastfreundschaft — bei den Achis zukam, wissen wir aus Ibn Baṭṭūṭa[3]; im *Futuvvetnāme* wird dies alles näher ausgeführt.

Neben dem Empfang der Lichter ist das Schneiden einer Tonsur ein wichtiges Moment bei der Einkleidung, und neben der Kerze ist die Schere ein wesentliches Requisit des fertigen Jigit („die Schere empfangen", *maqaṣṣ almaq*, wird im gleichen Sinne gebraucht wie oben). Es liegt nahe, sowohl in dem

1 Hier durchgehend *Füke* genannt.

2 Vgl. Thorning S. 105 und 197; Ritter in ‚Der Islam' 10, 1920, S. 248. In den späteren für die Zünfte geschriebenen *Futuvvetnāme*'s, wie in dem des Sejjid Meḥmed b. Sejjid ʿAlāeddīn, ist der *Naqīb* — vielleicht rein fiktiv — in die Hierarchie mit einbezogen worden, vermutlich nur um in der Stufengliederung die Zahl 9 zu erreichen (über das *Fn.* des S. Meḥmed b. S. ʿAlāeddīn vgl. u. S. 20 Anm. 3).

3 Ibn Baṭṭūṭa II, 263f. J. H. Mordtmann macht mich in diesem Zusammenhange freundli[illegible] auf die Schilderung eines Gastmahles mit Lichtern bei Giovan Antonio Menavino, ‚Trattato de costumi et vita de Turchi', Firenze 1548, S. 115—117 (bei Sansovino, ‚Historia universale', Venetia 1568, fol. 19; Ausg. 1654, fol. 36) aufmerksam, die stark an das im *Futuvvetnāme* des Jaḥjā b. Ḫalīl geschilderte Achigastmahl erinnert. Die *Jigit*'s hießen hier aber *Leventi*, ihr Vorsteher (dem Achi entsprechend) wird als ihr *Console* bezeichnet.

Gebrauch von Lichtern, als auch in der Übung des Tonsurschneidens bei der Einkleidung an christlichen Einfluß — oder christliche Relikte zu denken.

Ferner ist auch hier wie in den eigentlichen Zunftbüchern bei der Aufnahme das Trinken von Wasser mit Salz bekannt[1].

Des weiteren sind ethische Gebote gegeben, deren Erfüllung sich der Achi befleißigen soll, sowie Vergehen, die den Verlust der *Futuwwa* zur Folge haben. Ferner eine große Anzahl, Vorkommnisse des täglichen Lebens betreffende Anstandsregeln (*ādāb*)[2], die für uns hohen kulturgeschichtlichen Wert haben.

Das Buch schließt mit der strikten Mahnung, es geheimzuhalten, und Uneingeweihten (*nā-ehl* oder *nā-maḥrem*) keinen Einblick darein zu gewähren.

Die Angaben des *Fn.*'s des Jaḥjā b. Ḫalīl werden bestätigt durch den Abschnitt über Achi Evran aus Gülšehrī's *Feleknāme*, wo in kurzen Worten lehrhaft die Hauptforderungen des Achitumes dargelegt sind.

Wenn wir auch die positiven Angaben, die aus dem Buche des Jaḥjā b. Ḫalīl über Organisation und Bräuche der Achis zu entnehmen sind, gut als einigermaßen treue Wiedergabe der wirklichen Einrichtungen betrachten können, so wird man, wie bereits betont, doch ohne weiteres zugeben müssen, daß das Bild, das uns Jaḥjā b. Ḫalīl zeichnet, ein Idealbild ist, in dem wesentliche Momente der Wirklichkeit fehlen dürften. Die Ethik, die er bietet, ist eine ganz normale mystische mit den üblichen Requisiten der gemäßigten ṣūfischen Ethik, ohne irgendwelche Extravaganzen. Im öffentlichen Leben bezeichnet Jaḥjā b. Ḫalīl für den Achi größtmögliche Bescheidenheit und Zurückhaltung als angemessen: der Achi soll Umgang mit Armen, nicht mit Reichen pflegen, an Fürstenhöfe soll er nicht gehen, ja es soll überhaupt niemand wissen, daß er Achi ist.

---

1 Vgl. H. Thorning, S. 201.

2 Es werden 124 derartiger Anstandsregeln (*ādāb*) aufgeführt, die zu den 124 000 Propheten in Beziehung gesetzt werden; diese muß ein Achi kennen und beachten. Sie sind aber nur ein Auszug aus den 740 Regeln, die ein Scheich zu beachten hat.

Man bekommt den Eindruck, daß diese Leute wirklich nur ihrer Heiligung und durch ihre Gastmähler der Pflege der öffentlichen Wohltätigkeit leben.

Wie wir aus Ibn Baṭṭūṭa wissen, ist dies indessen nur die eine Seite ihres Wesens, die der arabische Marco Polo freilich nicht genug loben kann. Als er zum ersten Male von einem Achi eingeladen wurde, berichtet Ibn Baṭṭūṭa, da wollte er die Einladung nicht annehmen, um dem ärmlich aussehenden Menschen, der ihn zu sich bat, keine Umstände zu bereiten[1]; man hat aber sonst von seinen Berichten nicht den Eindruck, daß die Achis besonders zurückgezogen und einfach lebten; und was das Sichfernhalten von den Fürstenhöfen anbetrifft, so liegt die Rolle, die nach Ibn Baṭṭūṭa der Achi Tschelebi in Sivas am Hofe des Fürsten Eretnā spielte[2], zum mindesten nicht in dieser Richtung.

Zur Ergänzung des Bildes, das wir uns von den Achis machen wollen, müssen wir unbedingt weitere Quellen mit heranziehen: einmal die Berichte neutraler Schriftsteller, neben dem Kronzeugen Ibn Baṭṭūṭa vor allem die Chronisten, dann aber die in den Inschriften vorliegenden Originalurkunden einzelner hervorragender Achipersönlichkeiten.

Unter diesen Inschriften sind es vor allem die von Angora, die uns die Achis von einer anderen Seite her kennenlernen lassen, und die uns an einem Beispiele zeigen, welche Richtung die Entwicklung des Achitums außer der in der Linie des Ṣūfītums liegenden auch einschlagen konnte.

Während sonst im islamischen Kulturgebiet, wie es ja in der Natur der Sache liegt, Angehörige des Ṣūfītumes — zu denen im weiteren Sinne durch ihre Zugehörigkeit zu den Futuwwabünden wir auch die Achis rechnen müssen — im allgemeinen nur als Objekte der Wohltätigkeit in Frage kommen, treten sie hier auch als Stifter auf. Das besagt, daß das Achitum hier eine der Tendenz des übrigen Ṣūfītumes entgegengesetzte Entwicklung zu einer Art bürgerlichem Patriziat genommen

---

1 Ibn Baṭṭūṭa II, 262 f.
2 Ibn Baṭṭūṭa II, 290.

hat, derart, daß der spätere Historiker Idrīs Bidlīsī, der die alten Verhältnisse nicht mehr kannte, die Achis geradezu als Patrizier (*a'jān*), „durch Besitz Angesehene des Landes" bezeichnet[1]. Daß eine Tendenz zur Bildung eines städtischen Patriziates im Achitum lag, ja daß diese bis zur entscheidenden Machtstellung der Achis in der Stadt führen konnte, wissen wir aus Ibn Baṭṭūṭa: er berichtet uns mehrfach von einflußreichen Achis, die — entgegen der sonst durchgängig scharfen Trennung von Ṣūfītum und Schriftgelehrtentum — das Richteramt in der Stadt bekleideten[2], ja in Städten, wo kein Fürst residierte, geradezu als Vertreter des Fürsten fungierten und Emīrsrang hatten[3]. Daß Richter endlich den Fürstenthron selbst bestiegen, wäre im Anatolien des 14. Jahrh. nicht ohne Parallele: man denke an Qāḍī Burhāneddīn!

Als Richter übten wohl auch die Achis von Angora ihre Herrschaft aus; einen ihre Machtstellung zum Ausdruck bringenden Titel führten sie indessen nicht, wie auch in ihrem *Silsilenāme* mit keinem Worte von der Ausübung einer Herrschaft die Rede ist. Daß sie aber faktisch eine Art Herrschaft dort ausübten, muß mit Bestimmtheit angenommen werden[4]. Einmal besitzen wir die knappe, aber bestimmte Aussage darüber bei Nešrī (Hanivaldanus) und Idrīs Bidlīsī (v. Hammer),

---

1) Von Hammer, GOR I, S. 590, Anm. zu S. 160; vgl. bereits den Paarausdruck *Aḫijān ve-a'jān* bei Ibn Bībī, ed. Houtsma, 259, Z. 10; bei Eflākī (Cl. Huart, ‚Les Saints des Derviches tourneurs', Bd. I, Paris 1918, S. 264) werden einmal die Achis in eine Linie mit Qāḍīs, Scheichen und Emīren gestellt und werden auch sonst hier als eine in das weltliche Bereich hinüberspielende Kaste, eben als eine Art von Patriziat gezeichnet. In der Vita des Mevleviachī Meḥmed Ṣādiq (‚*Sefīne-i-Mevlevijān*' I, 114) wird dessen Zugehörigkeit zu den „reichen und vornehmen Achis" (*Iḫvān-i-zī-ṡervet-u-ǧāh*) hervorgehoben.

2 Ibn Baṭṭūṭa II, 281 (in Konia).

3 Ibn Baṭṭūṭa II, 286 (in Akserai); 288f. (in Kaisarije); die hohe Stellung des Obersten der Achis, Achi Tschelebi, in Sivas am Hofe des Emir Eretnā II, 290f.

4 Köprülüzāde M. F., ‚*Ilk müt.*', 242f., Anm. 2, glaubt nicht an eine Achiherrschaft in Angora; die Rolle, die dort die Achis gespielt haben, vergleicht er mit der, die die Achis von Brussa beim Herannahen des Prinzen Muṣṭafā (nicht des „falschen Muṣṭafā"!) spielten (s. u. S. 26).

die also schon längst in der Wissenschaft bekannt war, aber m. W. noch nie in der Diskussion über die Achifrage verwertet worden ist. Zum anderen fordert die Betrachtung der allgemeinen politischen Lage im 14. Jahrh., verbunden mit dem Befund an Denkmälern in Angora, die Schlußfolgerung, daß hier damals ein von dem Typus der sonstigen anatolischen Fürstentümer abweichendes staatliches Gebilde bestanden hat: Angora unterstand nominell dem in Sivas residierenden mongolischen Statthalter[1]; aber ebenso wie Ibn Baṭṭūṭa in Akserai den Achi Šerīf Ḥüsein und in Kaisarije den Achi Emīr ʿAlī als Vertreter des mongolischen Statthalters, des Emīr Eretnā antraf, wird auch in Angora der Achi Šerefeddīn den mongolischen Emīr von Sivas vertreten haben. Wahrscheinlich haben wir das gleiche Verhältnis schon in spätseldschukischer Zeit anzunehmen, denn in der Inschrift am *Mimbar* der Arslanḫānemoschee von 689 H./1290 D., in der noch die Oberherrschaft des Seldschuken-Sultans, Mesʿūd's II., ausgesprochen wird, treten als Stifter bereits zwei *Ṣāḥibā 'l-futuwwa wa'l-muruwwa*, deren Namen leider fehlen, auf, von denen der eine wahrscheinlich Ḥusāmeddīn war, der Vater jenes eben genannten Šerefeddīn.

Das politische Leben in Anatolien pulsierte im 14. Jahrh. hauptsächlich in den Gebieten der Peripherie des Landes: im Osten, in Sivas, war die mongolische Machtsphäre, im Süden der großen zentralanatolischen Steppe, in Ermenek, Laranda und Konia saßen die Karamanen, im Norden in den Randgebieten des Schwarzen Meeres, um Kastamuni die Ǧāndāroġlu und in den nach dem Ägäischen Meere zu liegenden Landschaften hatten die kleineren anatolischen Bege ihre Herrschaften errichtet. Angora lag mitten dazwischen, und wenn es noch zur mongolischen Machtsphäre gehörte, so lag es doch an deren alleräußerster Peripherie; es waren daher hier die Verhältnisse zur Bildung einer Art von Stadtherrschaft, die von den

1 Angora war mongolische Münzprägestätte; die dort geprägten Münzen der Ilchane aus der Sammlung des Antikenmuseums in Konstantinopel (sie zeigen die Jahreszahlen 710—742 H./1310—41 D.) nach dem Stambuler Münzkatalog zusammengestellt von Aḥmed Tevḥīd in *Türk Jurdu*, n. F. I, 1341, S. 272 ff.

Qāḍīs, die aus Achikreisen hervorgegangen waren, ausgeübt wurde, besonders günstig. So finden sich denn auch in Angora aus dieser Zeit nur Bauten, die von Angehörigen der prominenten Achigeschlechter errichtet worden sind, dagegen keine, die im Namen eines mongolischen Statthalters errichtet worden wären.

Bald nach seinem Regierungsantritte im Jahre 762 H. /1361 D. hat dann Murad I. dieses merkwürdige Stadtstaatengebilde, angeblich auf Grund einer Konspiration der Achis mit den Karamanen, dem Osmanischen Reiche einverleibt. Die Stellung der Achis als Patriziat blieb indessen in Angora eine Zeitlang weiter bestehen; darauf deutet wenigstens der Umstand hin, daß auch aus der ersten Zeit nach der Einverleibung in das Osmanische Reich noch einige Bauten vorhanden sind, bei denen Achis als Stifter auftreten.

Das Achitum von Angora dürfte eine durch die örtlichen Verhältnisse bedingte Sonderentwicklung genommen haben, die in der Linie der in dem Achitum vorhandenen Tendenz zur Bildung eines städtischen Patriziats lag. In anderen Städten, zumal an Fürstensitzen, wird sich diese Tendenz nicht in dieser Reinheit haben auswirken können. Dennoch erhalten wir auch hier überall, wenn wir die Berichte zusammenhalten, den Eindruck, daß die Achis sich als eine Art von Patriziat fühlten und auch verhielten[1]. Und daß diese Achis häufig aktiven Anteil am politischen Leben genommen haben, ist seit spätseldschukischer Zeit mehrfach bezeugt[2].

---

1 Mitentscheidend für die Beurteilung dieser Verhältnisse ist z. B. der Umstand, daß, entgegen der in dem *Futuvvetnāme* des Jaḥjā b. Ḫalīl ausgesprochenen Theorie, in Wirklichkeit die Achiwürde in den weitaus meisten Fällen vom Vater auf den Sohn vererbt wurde, so daß es ganze Achifamilien gab. Die Inschriften und die Berichte der historischen und biographischen Schriftsteller bestätigen sich hierin gegenseitig.

2 Ibn Bībī, 259, verhandelt ein Prätendent mit den Achis (Z. 4, *Aḫijān ve-ğevānān*; dies dürfte als Übersetzung des arab. *al-aḫijja al-fitjān* Ibn Baṭṭūṭa's aufzufassen sein) wegen Beistandes, sie lehnen aber ab; S. 265 werden die Achis von Konia zu den Waffen gerufen. Vgl. ferner die vielen Achis, die im ‚*Bezm-u-rezm*' eine politische Rolle spielen, namentlich den Achi ʿĪsā, einen Vertrauten des Qāḍī Burhāneddīn (s. vorläufig TOEM 5. 1330, S. 298f.), aber auch Achis, die gegen diesen intrigieren, und sich an Aufständen und Verschwörungen gegen Burhāneddīn beteiligen.

Die Frage nach dem **Ursprunge** des Achitums in Anatolien ist eine sehr komplizierte. Den Ausgangspunkt für die Untersuchung dieser Frage könnte vielleicht die bekannte Stelle bei Ašyqpašazāde S. 205 bilden, in der die Achis von Rūm unter den vier Gruppen (*ṭā'ife*) von „Fremdlingen" (*müsāfir*) aufgezählt sind. Die Stelle ist, weil Parallelen fehlen, kaum mit Sicherheit zu deuten; indessen scheint der Ausdruck *müsāfir* doch darauf hinzuweisen, daß diese Leute, darunter auch die Achis, von außen ins Land kamen, und als „Fremdlinge, Gäste" empfunden wurden.

Woher aber kamen diese „Fremdlinge"?

Babinger hat auf die freilich erst noch näher zu untersuchenden Beziehungen zwischen Anatolien und Chorasan in frühtürkischer Zeit hingewiesen und hat daraus den Schluß gezogen, daß Anatolien in nachmongolischer Zeit, d. h. im 14. und 15. Jahrh., von einer Fülle von Gottesmännern und sonderbaren Heiligen aus Nordpersien (Chorasan) und Turkestan überschwemmt wurde[1], welches Land ja durch seine buddhistische Vergangenheit einen ganz besonders günstigen Nährboden für eine ekstatische Religiosität und korporativ-religiöses Leben abgab. In die gleiche Richtung weist auch Deny's Nachweis des Wortes *Achi* als eines osttürkischen[2], womit allerdings über den Ursprung der damit bezeichneten Institution noch nichts

Von den bei Eflāki genannten Achis führe ich als Beispiel an den Achi Muṣṭafā, der unter Sultan Veled in Konia eine Tyrannis errichtete, von diesem exkommuniziert und dann von dem Qaramanoglu Jaḫšy Beg gestürzt wurde (Cl. Huart, ‚Les Saints des Derviches tourneurs', II, Paris 1922, S. 306ff.). Vielleicht wäre es, wenn noch mehr historisches Quellenmaterial erschlossen ist, einmal eine lohnende Aufgabe, die Fälle, wo Achis aktiv in die Geschichte eingreifen, darauf zu untersuchen, ob sich eine bestimmte Konsequenz — etwa der Ausfluß irgend einer Ideologie — darin feststellen läßt; die Bemerkung Ibn Baṭṭūṭa's II, 261, l. Z. scheint in diese Richtung zu weisen.

1 Fr. Babinger, ‚Der Islam' 11, 1021, S. 10ff. (über die Achis in diesem Zusammenhange S. 12); und ZDMG 76, n. F. 1, 1922, S. 132ff.; vgl. auch Köprülüzāde M. F., ‚*Ilk müt.*' passim.

2 J. Deny, ‚*Fütüwwet-name* et romans de chevalerie turcs': JA, XI. s., t. 16, 1920, S. 182f.; vgl. dazu H. H. Schaeder, OLZ, 31, 1928, Sp. 1049, Anm. 1.

bewiesen ist. Auch Ibn Baṭṭūṭa empfindet das Wort *Achi* durchaus als ein Fremdwort und versieht es mit dem Artikel *al-aḫī*; das arabische Wort *aḫī* „mein Bruder" führt er nur des Gleichklanges wegen auf, und um seine Aussprache festzulegen, nicht aber um es zu erklären[1]. Der Gleichklang mit dem arabischen Worte für „Bruder" dürfte dagegen das seinige zur Verbreitung des Wortes Achi getan haben, da damit auf eines der ṣūfischen Schlagworte, die *uḫuwwa*, angespielt werden konnte. Diese Anspielungsmöglichkeit ist sowohl in dem *Futuvvetnāme* des Jaḥjā b. Ḫalīl, in dem *uḫuvvet* für „Achitum" gebraucht wird, als auch in der vorhin genannten Inschrift von Angora von 689 ausgenutzt, in welcher die beiden Stifter als *al-aḫawān* bezeichnet werden, wodurch ohne Zweifel wohl auch ihre Zugehörigkeit zum Achitum ausgedrückt werden soll.

Von dem durch das Wort Achi etwa ausgedrückten Begriff der *Uḫuwwa* ausgehend die Wurzel des Achitums in den „Lauteren Brüdern" von Baṣra, den *Iḫwān aṣ-ṣafā*, zu sehen[2], dazu fehlen uns m. E. die Indizien: das Achitum hat mit diesen zwar die bundartige Organisation gemeinsam, indessen Anzeichen einer Übertragungslinie sind bisher nicht gefunden worden, und der spezifische Gedankengehalt des Corpus der *Iḫwān aṣ-ṣafā* ist, soviel ich sehe, bei den Achis nicht nachzuweisen.

Näher kämen wir der Lösung dieser Frage, wenn sich Köprülüzāde Meḥmed Fuād's Annahme von dem bāṭinitischen Charakter des Achitums bestätigen sollte[3]. Köprülüzāde M. F. stützt sich dabei hauptsächlich auf das *Futuvvetnāme* des Jaḥjā b. Ḫalīl, aus dem der Bāṭinismus des Achi-

1 Allenfalls wäre eine Kontamination des echt türkischen Wortes mit dem arabischen möglich, wobei dann das Wort Achi in die Gruppe jener Worte zu rechnen wäre, die, wie z. B. *Mevlānā*, in der Anredeform gebraucht werden, über die E. Littmann, ‚Anredeformen in erweiterter Bedeutung': ‚Nachr. v. d. königl. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen', phil.-hist. Klasse 1916, S. 94 ff. gehandelt hat.

2 Diese Möglichkeit zieht Vl. Gordlevskij in seiner wertvollen Monographie über die Achis (‚*Zapiski Kollegij Vostokovedov* [Mémoires du Comité des Orientalistes]' II, 2, 1927, S. 247) in Betracht.

3 ‚*Ilk müt.*' S. 241 (vgl. auch S. 231, Anm. 1); ders., ‚*Türk Jurdu*', 14. Jahrg., Band II, S. 132.

tumes deutlich hervorgehen soll. Um Stellung zu dieser Frage zu nehmen, wird man zunächst sagen müssen, was man unter Bāṭinismus versteht; denn Bāṭinismus ist ein sehr weiter Begriff, der wohl wesenhaft mit extremem Schiitismus, Ismāʿīlitentum, verbunden ist[1], der aber auch stark verdünnt in gemäßigten ṣūfischen Richtungen auftritt. In dieser letzten Form ist Bāṭinismus bei den Achis wegen ihres Zusammenhanges mit der *Mevlevijje*, auf den ich gleich zu sprechen komme, wohl anzunehmen[2]: tatsächlich weist in diese Richtung im *Futuvvetnāme* des Jaḥjā b. Ḫalīl die offenbar nur in der Theorie bestehende dreifache hierarchische Stufengliederung, die ausführlich theologisch begründet wird, und ebenso die Siebenzahl der Kapitel, die eine ähnliche Begründung erfährt.

Der Zusammenhang mit der *Mevlevijje* äußert sich in der mehrfachen Berufung auf Ǧelāleddīn Rūmī und dem öfteren Zitieren seiner Verse; sodann darin, daß der für den Mevleviorden charakteristischen Andachtsübung, dem *Samāʿ*, ein besonderer Abschnitt in dem *Futuvvetnāme* gewidmet ist, ohne daß indessen der *Samāʿ* als feste Institution bei den Achis bezeichnet würde. Auch aus Ibn Baṭṭūṭa wissen wir, daß die Achis bei ihren Zusammenkünften tanzten[3], und wir haben uns darunter wohl den kultischen Tanz, wie er von den Mevlevis gepflegt wurde, vorzustellen. Auffallend ist ferner, daß Ibn Baṭṭūṭa die Mevlevis unter dem Namen *Ǧelālijje* nur in Konia selbst und nur ihr Kloster am Grabe Mevlānā's nennt.[4] Daraus ergibt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit, daß zu Anfang des 14. Jahrh. die *Mevlevijje* als festorganisierter Orden erst eine sehr geringe Verbreitung hatte, daß aber die religiöse Bewegung, die das Wirken Ǧelāleddīn Rūmī's auslöste, darüber hinaus schon viel weitere Kreise gezogen hatte, daß vor allem die Achis zu damaliger Zeit als eine Art Außenorganisation

1 Vgl. EI I, 707.

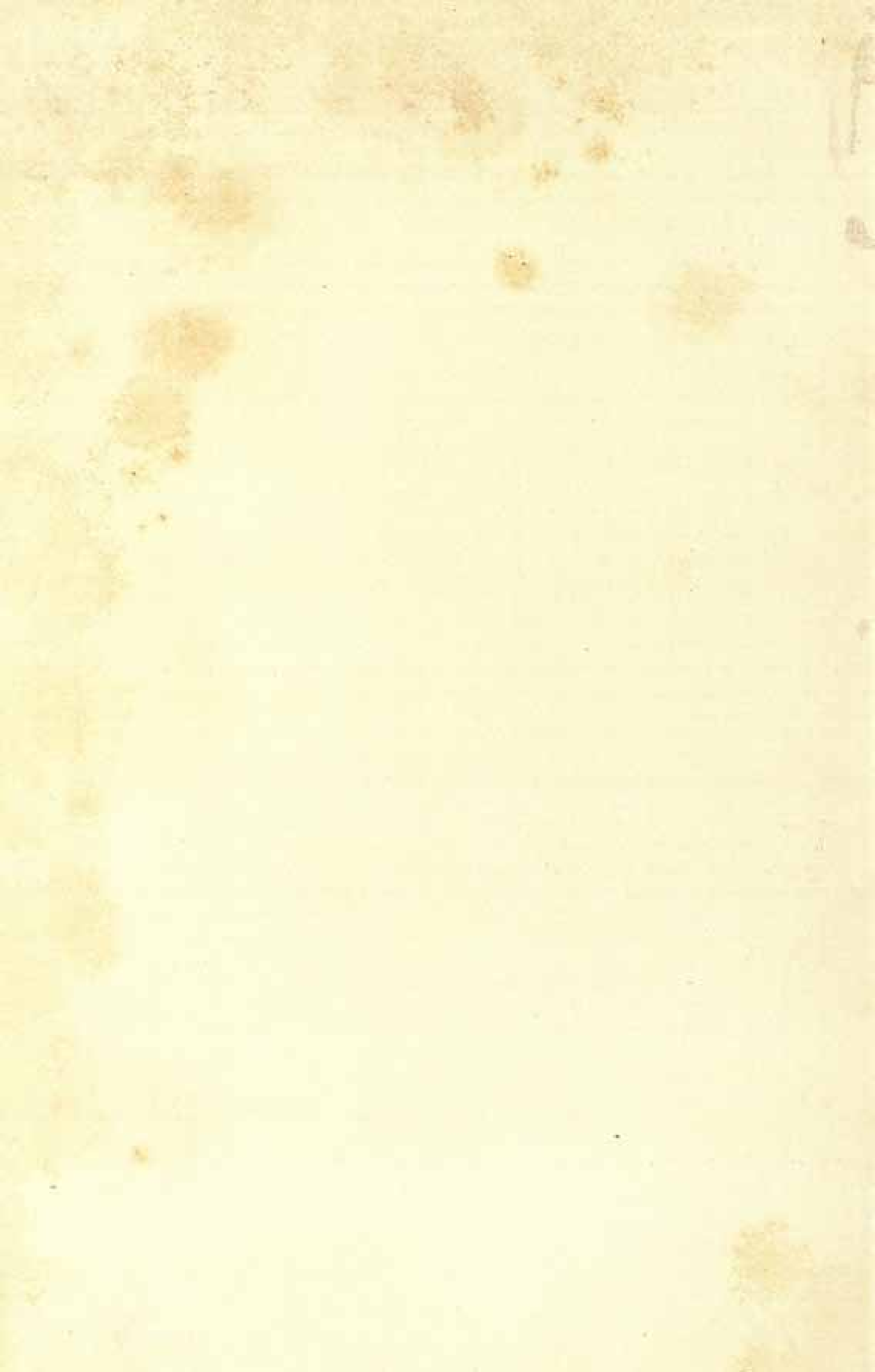
2 H. H. Schaeder macht mich freundlichst auf die unverkennbar gemäßigt bāṭinitischen Neigungen Mevlānā's aufmerksam, die nicht mehr verwunderlich sind, seitdem sein Zusammenhang mit Ibn al-ʿArabī aufgedeckt ist (vgl. H. H. Schaeder, ZDMG 79, S. 256).

3 Ibn Baṭṭūṭa II, 262.

4 Ibn Baṭṭūṭa II, 282.



Mimbar der Arslanḫānemoschee in Angora



der *Mevlevijje* anzusprechen sind[1] — womit freilich über ihre Herkunft noch nichts ausgesagt ist.

Der Zusammenhang weiter Kreise des Achitums mit der Mevlevijje wird auch dadurch bestätigt, daß bei Eflākī zahlreiche Achis zum Teil direkt als Jünger der Tschelebis, zum mindesten aber mit ihnen in guten Beziehungen stehend angeführt sind[2].

Anzeichen von Bāṭinitentum in häretischem Sinne läßt sich dagegen in dem eigentlichen *Futuvvetnāme* des Jaḥjā b. Ḫalīl nicht finden. Ich glaube sogar, daß die mehrfach in demselben herbeigezogene Doppelberufung des Achitums auf ʿAlī und Ebubekr ein echtes Bāṭinitentum in ismāʿīlitischem Sinne ausschließt. Das Auftreten Ebubekr's als Patron der Achis läßt vielleicht auf einen genetischen Zusammenhang mit der *Naqšbendijje* schließen, für deren *Silsile* ja bekanntlich die Doppelberufung auf ʿAlī und Ebubekr charakteristisch ist[3]; anderseits könnte diese aber auch ein weiteres Moment für den Zusammenhang des Achitums mit der *Mevlevijje* darstellen[4]. Umgekehrt ist es vielleicht als Erbgut aus dem Achitum zu bewerten, wenn Ebubekr trotz des ausgesprochenen Schiitismus der Bektaschis in deren Silsile erscheint[5].

Ibn Baṭṭūṭa hatte von Anatolien einen durchaus gut sunnitischen Eindruck, was besonders bekräftigt wird durch die

---

1 Für einen Zusammenhang der Achis mit der Mevlevijje sprechen ferner die Berührungspunkte des *Fn.* des Jaḥjā b. Ḫalīl mit dem Werke des Eflākī, vor allem das auffallende Anklingen des Anfanges (s. u. S. 39). Es erscheint mir daher fast wahrscheinlich, daß das in dem *Fn.* mehrfach zitierte Werk ‚*Esrār ul-ʿārifīn*' oder ‚*Salvet ul-ʿārifīn*' mit dem Werke des Eflākī ‚*Menāqib ul-ʿārifīn*' identisch ist (s. o. S. 5, Anm. 4).

2 S. u. S. 34.

3 Vgl. die Silsilen der türkischen Derwischorden bei ʿAṭāʾī, S. 61 ff.; ferner Richard Hartmann, ‚al-Kuschairis Darstellung des Ṣūfītums' (Türk. Bibl. 18), Berlin 1914, die Tafel mit der Silsile al-Qušairī's. Zu Ebubekr in der Silsile der Naqšbendī's vgl. M. Hartmann in ‚Der Islam' 7, 1917, S. 349f.

4 Mevlānā Ĝelāleddin Rūmī führte bekanntlich seinen Stammbaum auf Ebubekr zurück (vgl. Eflākī, ‚Les Saints des derviches tourneurs', récits trad. . . . . . par Cl. Huart, Bd. I, Paris 1918, S. 2; EI I, 1048).

5 Vgl. Jacob, ‚Die Bektaschijje', S. 42.

bekannte Anekdote, wie er selbst in Sinob in den Verdacht kommt, Schiit zu sein[1]. Doch will dieses Zeugnis an sich nicht viel sagen, denn wie Körpülüzāde mit Recht hervorhebt[2], übersah Ibn Baṭṭūṭa als sprachunkundiger Landfremder in der kurzen Zeit seines Aufenthaltes die Verhältnisse nicht; zudem ist durch die bei den Schiiten geübte Praxis der *Taqijja* bekanntlich die Entscheidung, ob man es mit Sunniten oder Schiiten zu tun habe, besonders erschwert[3]. Aber, wenn irgendwo, dann müßte der bāṭinitische Charakter des Achitumes in dem *Futuvvetnāme* des Jaḥja b. Ḫalīl, das die Mitglieder des Achibundes verpflichtet waren streng geheim zu halten, hervortreten; doch nichts davon ist zu spüren. Eines dagegen läßt sich aus den Handschriften, die dieses *Futuvvetnāme* enthalten, mit einiger Sicherheit feststellen, nämlich daß diejenige Bewegung, die die alten Achitraditionen als die ihrigen aufnahm, später unter bāṭinitischen Einfluß geraten ist: in dem *Futuvvetnāme* des Jaḥjā b. Ḫalīl ist eine streng schiitische spätere Überarbeitung zu bemerken[4]; auf das Konto dieser sind diejenigen Momente zu setzen, die Köprülüzāde veranlaßt haben, die Schrift für bāṭinitisch zu halten.

Auch daß das Achigeschlecht des Ḥusāmeddīn in Angora seinen Stammbaum auf ʿAlī zurückführte, dürfte kaum als schwerwiegend für seine schiitische Einstellung zu betrachten sein; dieses Moment ist nur in Gemeinschaft mit anderen als

1 Ibn Baṭṭūṭa II, 352f., auf welche Stelle in diesem Zusammenhange bereits Th. Nöldeke, ‚Der Islam' 13, 1923, S. 80f. hingewiesen hat.

2 Köprülüzāde M. F., ‚*Ilk müt.*', S. 234, Anm. 1.

3 Vgl. Fr. Babinger, ‚Der Islam' 11, 1921, S. 98 und 101.

4 Hierfür kommt hauptsächlich in Frage ein aus dem Rahmen fallendes Kapitel, das in den Handschriften an verschiedener Stelle eingefügt ist (Cod. B fol. 26r, Cod. J fol. 38v, Cod. G fol. 76r), und das wie eine ḥurūfische Interpolation anmutet; es enthält einen Vergleich der *Futuvvet* mit einem Baum und eine Abhandlung über die 7 mystischen Buchstaben ʿAlīʾs. Im Cod. BT ist es charakteristischer Weise auf den entschiedenen Bāṭinī Nāṣir-i-Ḫosrev zurückgeführt, ausführlicher in der fol. 96r beginnenden späteren Nachschrift (über diese s. u. S. 42) enthalten, im Auszug aber wie in den anderen Handschriften auch in der Einleitung (fol. 29v). In Cod. D fehlt dieser Einschub.

Zeugnis für Schiitismus zu verwenden, und ʿAlīverehrung findet sich bekanntlich bis tief in gut sunnitische Kreise hinein.

So können die Achis als Zeugen für ein starkes Hervortreten des schiitischen Elementes im frühtürkischen Anatolien nicht mit herangezogen werden[1]. Im Gegenteil, man könnte aus dem *Futuvvetnāme* des Jaḥjā b. Ḫalīl sogar ein ganz ausgesprochen sunnitisches Moment herauslesen, wenn man die aus einer seiner Quellen, der *Tuḥfat al-waṣājā*, entnommene Begründung der *Futuwwa* auf einen Sohn Saladins, aẓ-Ẓāhir Ġijāṯeddīn Ġāzī, und durch diesen auf den Chalifen Nāṣir[2] als eine wirklich im Bewußtsein der Achis vorhandene geistige Verbindung mit dem streng sunnitischen Ägypten ansehen will, und nicht nur als ein leeres literarisches Requisit[3].

Endlich ist noch eine weitere Komponente für die Entstehung des Achitums in Rechnung zu stellen, eine bodenständig vorislamische, d. h. also eine christliche. Ich wies vorhin schon auf einige Momente hin, die in diese Richtung weisen könnten. In gleicher Linie lägen die von Jacob in der *Bektaschijje* festgestellten Einschläge christlicher Herkunft[4], die man

1 Vgl. Fr. Babinger, ‚Schejch Bedr ed-dīn, der Sohn des Richters von Simāv': ‚Der Islam' 11, 1021, S. 1 ff.; vgl. auch ders., ‚Der Islam in Kleinasien': ZDMG 76, n. F. 1, 1922, S. 126 ff.

2 Zu der Stellung des Chalifen Nāṣir in der Geschichte der *Futuwwa* und der Werbetätigkeit, die er für sie entfaltete, vgl. Thorning S. 206 ff. und R. Tschudi ‚Das Chalifat', Tübingen 1926, S. 28, Anm. 15.

3 Zu weitergehenden Schlüssen in Bezug auf den Zusammenhang der Achis mit Ägypten sind wir vorläufig noch nicht berechtigt, da die in dem *Futuvvetnāme* des Jaḥjā b. Ḫalīl enthaltenen Angaben, daß der Verfasser aus Ägypten importierte Bücher als Quellen benutzte, in der dort gegebenen Fassung (s. u. S. 40 die Wiedergabe der betr. Stelle) dazu nicht ausreicht.

4 G. Jacob, ‚Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen', München 1909, S. 33 ff. (‚Bektaschismus und Christentum') sowie sein kurzer Artikel im ‚Islam' 2, 1911, S. 232 ff. Daß das Zölibat (über dieses bei den Bektaschis vgl. Jacob, ‚Die Bektaschijje', S. 24 ff.) auch bei den Achis verbreitet war, bezeugt Ibn Baṭṭūṭa, S. 261; daß diese Verbreitung bei ihnen indessen ihre Grenzen hatte, bezeugen die Inschriften und andere Berichte. Aus dem *Fn.* des Jaḥjā b. Ḫalīl konnte ich bisher kein sicheres Zeugnis für oder gegen das Zölibat bei den Achis feststellen.

auch für das Achitum in Anspruch nehmen kann, wenn man, Köprülüzāde folgend, die *Bektaschijje* aus einem Teile des Achitumes herauswachsen läßt. Endlich scheint mir die Entwicklung der Achibünde zu einer Art städtischem Patriziat doch wohl nicht gut ohne Einfluß der byzantinischen Stadtkultur denkbar zu sein; freilich ist in dieser Richtung noch so gut wie alles zu erforschen.

Weniger mit der christlichen Komponente bei der Entstehung des Achitums als mit seiner Aufnahme christlicher Elemente in seiner späteren Entwicklung[1] scheint mir die griechische Inschrift des Achi Pangalos in Konia in Zusammenhang zu stehen[2].

Ebenso kompliziert wie die Frage nach der Herkunft der Achis ist die nach ihrem **Verbleib**. In den Zünften der Türkei lebt freilich — wahrscheinlich heute noch — ein Stück Achitradition: der Achi figuriert in der Hierarchie der für echte Zünfte geschriebenen späteren *Futuvvetnāme*'s[3], und auch bis in jüngste Zeit noch scheint sich der Name Achi Baba als

1 Auf die Aufnahme christlicher Elemente wies V. Gordlevskij, ‚Les derviches de l'ordre d'Akhi Evran . . .', S. 1184 und 1194 hin.

2 Das Nähere über diese Inschrift s. u. S. 46.

3 Das wichtigste derartige, für Zünfte geschriebene *Futuvvetnāme*, auf das alle späteren zurückzugehen scheinen, ist das ‚*Miftāḥ ad-daqā'iq fī bejān al-futuwwa wa'l-ḥaqā'iq*' betitelte, gewöhnlich ‚*Futuvvetnāme-i-kebīr*' genannte des Sejjid Mehemmed b. Sejjid 'Alāeddīn (vgl. zu diesem Thorning S. 59f.), das Anfang Ṣafer 931 H./Ende November 1524 D. verfaßt worden ist. Ich konnte es in einer ausgezeichneten, aus dem Nachlasse Thorning's stammenden Handschrift einsehen, die mir G. Jacob freundlichst geliehen hat, und besitze selbst ein freilich unvollständiges Manuskript dieser Schrift. Alle auf den abendländischen Bibliotheken vorhandenen aus den Katalogen zu eruierenden türkischen *Futuvvetnāme*'s scheinen — soweit es sich nicht um das *Achifutuvvetnāme* des Jaḥjā b. Ḫalīl handelt — Auszüge aus dieser Schrift zu sein, die nun freilich im Gegensatz zu der des Jaḥjā b. Ḫalīl einen ganz ausgesprochenen schiitischen Charakter zeigt.

Die Organisation der Futuwwabünde zeigt hier eine weitere Differenzierung gegenüber den Achis: Aus den 3 Stufen bei diesen sind jetzt 9 Stufen geworden, deren drittoberste die des Achi ist, der gleichgesetzt wird mit dem uns aus den Derwischorganisationen wohl bekannten Ḫalīfe. Ich hoffe an anderer Stelle auf dieses *Futuvvetnāme* zurückzukommen.

Bezeichnung der Zunftvorsteher erhalten zu haben[1]. Namentlich scheint sich die Zunft der Gerber, die in der Türkei den sagenhaften Achi Evran als ihren Patron verehrt, als die Nachfolgerin des alten Achitumes zu fühlen: für diese Zunft ist auch das *Futuvvetnāme* des Jaḥjā b. Ḫalīl weiter abgeschrieben worden[2].

Indessen ist das nur ein ganz schwacher Abglanz der alten Bedeutung, den einst zu Ibn Baṭṭūṭa's Zeiten das Achitum für das öffentliche Leben gehabt hat. Es ist dagegen anzunehmen, daß die Hauptlinie der Entwicklung sich andere Wege gesucht hat, als das enge, und zu immer größerer Bedeutungslosigkeit herabsinkende Zunftwesen ihr bot.

Zunächst ist festzustellen, daß in der geistigen Haltung der religiösen Menschen in der Blütezeit der Türkei (15.—16. Jahrhundert) ein Typus vorherrscht, der weit entfernt ist, in der rein äußerlichen Gesetzesgerechtigkeit aufzugehen, wie sie von Außenstehenden leicht für die Anhänger des Islam als charakteristisch angesehen wird, — der vielmehr stark ṣūfisch anmutende Züge aufweist[3], und sich speziell mit der geistigen Haltung der Futuwwakreise deckt, zu denen ja auch die Achis gehören.

---

1 Nach 'Oṣmān Nūrī, a. a. O., wo S. 537 ff. eine Darstellung des Achitumes hauptsächlich auf Grund von Ǵevdet und Köprülüzāde gegeben ist, ist der Titel Achi Baba noch bei den Gerbern, Schustern und Sattlern üblich; für die Gerber bezeugt ihn auch Evlijā Tschelebi I, 594f. Vl. Gordlevskij gibt in seiner Monographie über die Achis, a. a. O., S. 239 ff. einen interessanten Bericht aus der Angoraer Zeitung ‚*Jeni Gün*' wieder, in dem eine Aufnahmefeier in die Schmiedezunft von Burdur wiedergegeben wird; auch hier führt der Vorsteher der Zunft den Namen Achi Baba. Auf diese Monographie, die hauptsächlich den Zusammenhang der Achis mit den Zünften zum Gegenstande hat, sei vor allem wegen des reichen, in entlegenen, vor allem russischen Publikationen verstreuten ethnographischen Materials zur Kenntnis des Zunftwesens bei den Türkvölkern hingewiesen.

2 Der Cod. BT ist das Zunftbuch der Gerber von Sarajevo; auch der Cod. D, der sich in seinen Nachschriften auf Achi Evran bezieht, scheint für die Gerberzunft geschrieben zu sein. Für das Weiterleben der Achitradition in den Zünften vgl. jetzt namentlich V. Gordlevskij, ‚Les derviches de l'ordre d'Akhi Evran . . . .'.

3 Vgl. jetzt H. H. Schaeder, OLZ 1928, Sp. 730f.

Ferner treten Achis in den legendären Traditionen verschiedener Derwischorden auf, woraus wir wohl den Schluß zu ziehen berechtigt sind, daß das Achitum sich nicht nur in dem späteren Zunftwesen, sondern auch zum Teil im Derwischtum fortsetzte. Das Achitum zu seiner Blütezeit beschränkte sich offenbar nicht auf das Zunftwesen in seiner engen Bedeutung: Die Achiverbände waren vielmehr wohl ganz allgemein Bünde von im Leben stehenden Menschen, die sich das Futuwwaideal zur Regel nahmen, und sich, vielleicht rein zufällig, vornehmlich aus Handwerkern zusammensetzten[1], — zu einer Zeit aber, als das Handwerk auch im Orient noch eine wirkliche kulturelle Macht darstellte. Wenn wir die drei einigermaßen faßbaren Verbände Anatoliens, die Ašyqpašazāde aufzählt, nämlich die Achis, Ġāzīs und Abdals (die Bāǧijān lassen wir als ganz problematisch besser beiseite), mit Zünften, Rittern und Derwischen gleichsetzen[2], so ist das natürlich so zu verstehen, daß die Trennungslinien zwischen diesen dreien fließend waren. Speziell bei den Achis und Abdals wird das Verhältnis so gewesen sein, daß die Abdals das extrem ekstatische Element darstellten, während die Achis vielleicht mehr den durch seine bürgerlichen Bindungen gemäßigten Flügel bildeten, und so dürfte das spätere Derwischtum in der Türkei eine aus beiden Komponenten resultierende Größe darstellen.

Wenn wir nun fragen, welche Derwischorden es wohl sind, in denen die Achitradition fortlebt, so finden sich Anzeichen davon bei den Mevlevis, den Chalvetis und den Bektaschis. Mit den Mevlevis hatten, wie wir gesehen haben, die Achis im 14. Jahrh. einen unbezweifelbaren Zusammenhang[3], so daß wir von vornherein annehmen müssen, daß ein großer Teil des Achitums

1 Zusammenhänge mit dem Handwerk, die ja auch ausdrücklich von Ibn Baṭṭūṭa II, 261 bezeugt sind, sind ohne Zweifel vorhanden, so z. B. in der Vorschrift Cod. B fol. 28r, Z. 1ff., daß der Achi 18 Dirhem Silber Kapital haben solle, treten aber nicht so ausgesprochen hervor, wie in den späteren *Futuwvetnāme*'s, die z. B. ein eigenes Kap. über die Berufsmoral des Handwerkes enthalten.

2 Vgl. darüber P. Wittek, ZDMG 79, n. F. 4, 1925, S. 288f.

3 S. o. S. 16f.

nachmals in der *Mevlevijje* aufgegangen ist. Vermutlich werden sich bei weiterer Durchforschung der *Mevlevijje* auch von dieser Seite her die Anzeichen für eine dahingehende Entwicklungslinie des Achitums mehren[1].

Einen Zusammenhang der *Chalvetijje* mit den Achis hat, auf Grund des Vorkommens zweier Achis in der *Silsile* der *Chalvetijje* gerade in der Stifterzeit, Georg Jacob angenommen[2]. Diese Annahme ist später abgelehnt worden[3]: ich zweifle, ob zu Recht. Jacob hat selbst noch einen weiteren *Chalvetiachi*, Achi Ṣāliḥ, ausfindig gemacht, und ich glaube, daß sich durch Untersuchung der *Chalveti*-Friedhöfe und weitere Durchforschung der Quellen zur *Chalveti*-Geschichte noch weitere Belege für den Einfluß der Achis auf die *Chalvetijje* finden werden.

Ich weise in diesem Zusammenhange auch auf den berühmten Heiligen von Angora hin, den Ḥāğğī Bairām Velī (st. 833 H./1429-30 D.)[4], dessen Orden, die *Bairāmijje*, der *Chalvetijje* nahesteht. Es ist vielleicht kein Zufall, daß in der alten Achistadt ein neuer Zweig der *Chalvetijje* entstand; vielleicht ist die *Bairāmijje* zu erklären als eine Weiterentwicklung dieses lokalen Zweiges des Achitums, der als Derwischorden Anknüpfung an den Orden der *Chalvetijje*, dem sich wohl in irgendeiner Form auch schon andere Achiverbände angeschlossen hatten, gesucht und auch gefunden hatte.

Für die Beziehung der Bektaschis zu den Achis mehren sich die Züge in der Weise, daß Köprülüzāde geneigt ist, die Bektaschis für identisch mit den Achis zu halten[5]. Daß die An-

---

1 Über Achis in der *Mevlevijje* s. u. S. 34.

2 G. Jacob, ‚Beiträge zur Kenntnis des Derwischordens der Bektaschis' (‚Türk. Bibl.' 9), Berlin 1908, S. 80, Anm. 3; ders., ‚Fortleben von antiken Mysterien und Altchristlichem im Islam': ‚Der Islam' 2, 1911, S. 234. Zu den Achis in der *Silsile* der *Chalvetijje* s. u. S. 34.

3 Über die *Chalvetijje* vgl. Köprülüzāde M. F., ‚*Dārülfünūn edebijāt fakültesi meğmū'asy*' II, S. 409, Anm. 4.

4 Über diesen vgl. Ṭašköprüzāde, 60; Meğdī, 77; ferner Brusaly Meḥmed Ṭāhir, ‚*'Oṣmānly müellifleri*', I. Band, Stambul 1333, S. 56.

5 ‚*Ilk müt.*', S. 234f., Anm. 1 und sonst häufig.

Vgl. auch Köprülüzāde M. F.'s Vortrag auf dem internationalen

knüpfung der *Bektaschijje* an Ḥāǧǧī Bektasch nicht ursprünglich ist, steht fest[1]. Durch das uns von Groß bekannt gemachte *Menāqibnāme* des Ḥāǧǧī Bektasch wird nun die Bedeutung des Achitums für den Bektaschismus besonders hervorgehoben durch die gewissermaßen symbolische Stellung, die darin die Figur des Achi Evran einnimmt. Er gehört zu den wenigen im *Menāqibnāme* auftretenden Figuren, die in keiner geistlichen Abhängigkeit zu Ḥāǧǧī Bektasch stehen, sondern auf gleichem Fuße mit ihm verkehren. Im Gegenteil, man hat fast den Eindruck, als habe Ḥāǧǧī Bektasch dem Achi Evran mancherlei zu verdanken. Es ist nicht ausgeschlossen, daß diese Figur, die ihren Sitz in Kyrschehir hat, also in unmittelbarer Nachbarschaft des bektaschitischen Mutterklosters, in das *Menāqibnāme* aufgenommen wurde, um dem alten Achitum seinen festen Platz in der bektaschitischen legendären Tradition zu sichern; vielleicht sind es die Achis von Kyrschehir gewesen, die als erste an Ḥāǧǧī Bektasch anknüpften und die Umgruppierung als Derwischorden der *Bektaschijje* vollzogen[2], so daß dann durch die Figur des Achi Evran ein Stück bektaschitischer Geschichte ausgedrückt wäre. Daß die Verknüpfung bekannter, mythischer oder historischer Figuren mit den großen Heiligen in den *Menāqibnāme*'s lediglich als Niederschlag gewisser Beziehungen, freundlicher oder auch feindlicher Art, zu bewerten ist, dürfte ohne weiteres klar sein[3].

Kongreß für Religionsgeschichte in Paris, Oktober 1923: ‚Les Origines du Bektachisme. Essai sur le développement historique de l'Hétérodoxie Musulmane en Asie Mineure' (Extrait des Actes du Congrès international de l'Histoire des Religions, tenu à Paris en octobre 1923), Paris 1926; dass. türk.: ‚*Bektašilijin menše'leri*' („Die Ursprünge des Bektaschitumes"): ‚*Türk Jurdu*', 14. Jahrg., Band II, 1341, S. 121 ff.

1 Als erster dürfte dies G. Jacob ausgesprochen haben; s. ‚Türk. Bibl.' 9, S. 3. Vgl. neuerdings H. H. Schaeder, OLZ 31, 1928, 1038 ff.

2 Tatsächlich gilt das Kloster des Achi Evran in Kyrschehir als ein Bektaschikloster (vgl. F. W. Hasluck, ‚Christianity and Islam under the Sultans', vol. II, Oxford 1929, S. 505).

3 Vgl. über die sich in solchen Beziehungen ausdrückende mevlevitisch-bektaschitische Konkurrenz bei Eflākī einerseits und dem *Menāqibnāme* des Ḥāǧǧī Bektasch anderseits: H. H. Schaeder, OLZ 31, 1928, Sp. 1044.

Sehr zugunsten der Annahme, daß ein Teil des Achitums im Bektaschitum aufgegangen sei, — welch letzteres selbst übrigens auch aus anderen Quellen Zuflüsse erhalten haben wird, — spricht auch die Tatsache, daß einer der beiden Großmeister dieses Ordens, nämlich der die geistliche Nachfolgerschaft des Ḥāǧǧī Bektasch für sich in Anspruch nehmende, der Zölibatspartei angehörende Vorsteher des Mutterklosters den Titel *Achi Dede* (neben *Dede Baba*) führt[1].

Köprülüzāde nimmt auf Grund dieser und anderer Indizien an, daß die Bektaschijje die direkte Nachfolgerin des Achitums sei, und daß seit der Anknüpfung an Ḥāǧǧī Bektasch der alte Name der Achis verschwunden sei[2]. Für einen großen Teil der Achis dürfte diese, im übrigen noch näher zu beweisende Annahme zutreffen; indessen vermag ich in dieser Ausschließlichkeit Köprülüzāde nicht zu folgen. Vielmehr, glaube ich, wird man wohl in Rechnung ziehen müssen, daß auch in einigen anderen Derwischorden, vor allem den Mevlevis und Chalvetis, einzelne Gruppen des alten Achitums aufgegangen sind.

Eine Frage, die eng mit der nach dem Verbleib der Achis zusammenhängt, ist die nach ihrem Anteil an der Entstehung des Osmanischen Reiches. Daß die Futuwwaverbände auf das Entscheidendste daran beteiligt waren, wird von Tag zu Tag klarer. An entscheidender Stelle, nämlich bei der Eroberung von Brussa, melden auch die Chronisten einen Achi, den Achi Ḥasan, der an den Unternehmungen als gewissermaßen geistlicher Berater der Eroberer teilgenommen habe[3]. Auch ist es längst aufgefallen, daß die Achimütze,

1 Vgl. Hasluck, a. a. O. I, 161 und II, 503. Über die Zölibatspartei bei den Bektaschis und ihren Vorsteher, den *Müǧerred Babasy*, vgl. Jacob, ‚Bektaschijje', S. 25ff. Über das Zölibat bei den Achis s. o. S. 19, Anm. 4.

2 ‚*Ilk müt.*' S. 235, Anm. Näher verbreitet sich über die Beziehungen zwischen Achitum und Bektaschitum Behā Sa'īd in ‚*Türk Jurdu*', 16. Jahrg., Bd. V, S. 196ff.

3 Nach Giese ZS II, 1924, S. 257, Anm. 1 wäre der Achi Šemseddīn, bei dem Ibn Baṭṭūṭa II, 318 in Brussa einkehrte, identisch mit dem Vater dieses Achi Hasan, der bei Nešrī und 'Āšyqpašazāde gleichfalls diesen Namen trägt.

von der Ibn Baṭṭūṭa berichtet, im wesentlichen identisch ist mit der Janitscharenmütze[1]. Aus all dem glaubt Giese schließen zu dürfen, daß die Achis eine entscheidende Rolle bei der Gründung des Osmanischen Reiches gespielt haben, in der Weise nämlich, daß sich die ersten Osmanen der Achiorganisationen für ihre Unternehmungen bedienten und auch die Achikopftracht übernahmen[2]. Nach all dem, was wir über die Achis wissen, als vorwiegend städtische Organisationen, die sich aus Handwerkerkreisen zusammensetzten, kann ich an eine derartige Rolle gerade der Achis nicht recht glauben; vielmehr wird man wohl nicht fehlgehen, wenn man diese Rolle ritterlichen Parallelorganisationen zuschreibt, die dem Achitum wohl nahestanden, aber sich mehr aus der ländlichen und wohl noch halbnomadischen Türkmenenbevölkerung zusammensetzten. Ob wir diese Parallelorganisationen in den Ġāzīs sehen dürfen, die vermutlich auch der großen Gruppe der Futuwwabünde angehörten, läßt sich vorerst, solange wir über diese Ġāzīs noch nichts Näheres wissen, ja noch nicht einmal wissen, ob sie überhaupt fester organisiert waren, nicht entscheiden. Näheres über diese Frage ist aus der von P. Wittek zu erwartenden Studie über die Ġāzīs zu erhoffen[3].

Daß auch die Achis im engeren Sinne am Aufbau des Staates beteiligt waren, ist trotzdem anzunehmen: durch Ibn Baṭṭūṭa ist ja das Bestehen einer Achiorganisation auch in dem frisch eroberten Brussa bezeugt. Und noch 100 Jahre später, im Jahre 826 H./1423 D., beim Aufstande des jüngeren Mustafa gegen seinen Bruder Murad II. wird uns das Bestehen eines Achibundes in Brussa durch die Chronisten bezeugt: Zwei von den Achis der Stadt, Achi Jaʿqūb und Achi Qadem, werden als Abgesandte der Bürger von Brussa an den Prinzen gesandt, um ihn zum Abzug zu bewegen. Ich glaube nicht, daß wir den

1 Vgl. G. Jacob, ‚Die Bektaschijje', S. 21.

2 Fr. Giese ‚Das Problem der Entstehung des osmanischen Reiches': ZS II, 1924, S. 255ff.

3 Vgl. vorläufig P. Wittek's Bemerkungen ZDMG 79, n. F. 4, 1925, S. 288f.; ferner J. H. Kramers, ‚Wer war Osman?' AO VI, S. 242ff., namentlich S. 252f.

Begriff „Achi" hier schon in der abgeblaßten Bedeutung fassen dürfen, in der allein das Wort dem Idrīs Bidlīsī und den späteren noch geläufig war (als „Patrizier"), sondern daß wirklich noch ein Achibund im Sinne der *Futuwwa* hier vorlag; denn in dem Namen des einen der beiden Gesandten, Qadem oder Ḫošqadem, haben wir ein durch Āmulī bezeugtes Futuwwaschlagwort vor uns, das die „Futuwwapraxis" bedeutete[1].

Auch inschriftlich ist die hohe Stellung einzelner Achis, die offenbar als der geistlichen Sphäre angehörend betrachtet wurden, bezeugt: so ist z. B. der Vater des ʿIvaẓ Pascha, Vezirs unter Mehmed I. und Murad II., der 831 H./1330-31 D. starb, ein Achi Bājezīd, der auf dem Grabsteine seines Sohnes als *aṣ-ṣadr al-kabīr* bezeichnet wird. Dies ist eine Titulatur freierer Art, die vornehmlich Würdenträgern des geistlichen Standes verliehen wurde; in der späteren osmanischen Titulatur wird sie neben der Bezeichnung des Großvezirs vor allem zu der der beiden *Qāḍīʿasker*s verwendet[2].

Zusammenfassend läßt sich auf Grund der bisher erschlossenen Quellen etwa Folgendes über die Geschichte der Achis in Anatolien aussagen. Über ihren Ursprung bzw. ihre Herkunft läßt sich vorerst nichts Sicheres feststellen: die in einzelne Richtungen weisenden Anzeichen reichen dazu nicht aus; wahrscheinlich wird man die Bewegung als aus mehreren Quellen zusammenfließend zu betrachten haben. Nur die Zugehörigkeit des Achitums zu den in allen Ländern des Islam verbreiteten Futuwwabünden steht außer Frage.

Eine größere Verbreitung scheinen die Achibünde in Anatolien in spätseldschukischer Zeit erfahren zu haben; jedenfalls sind sie in der Zeit des dahinsinkenden rumseldschukischen Reiches, nach dem Mongoleneinfall, ein Machtfaktor, mit dem

---

1 Zu Qadem vgl. H. Ritter, ‚Der Islam' X, 1920, 247; nach Saʿdeddīn I, 315, Z. 26 hieß dieser Achi Ḫošqadem; dieser Name würde die entgegengesetzte Bedeutung haben wie das von Ritter belegte Sūstqadem. Ḫošqadem ist auch sonst in dieser Zeit als Eigenname bekannt: vgl. den Mamlukensultan dieses Namens, der 865—872 H./1461—67 D. regierte.

2 S. u. S. 45.

die sich befehdenden Prätendenten rechnen mußten, und den sie für ihre Sache zu gewinnen trachteten.

Die Blütezeit des Achitums scheint das 14. Jahrh., die Zeit der politischen Zersplitterung des türkischen Anatolien, zu sein, in der die Achis über die Grenzen der einzelnen Fürstentümer hinweg ein verbindendes Element darstellten, und in vielen Städten die tatsächliche Macht in der Hand hatten. Wohl nicht das einzige, aber doch das bedeutendste derartige Beispiel dürfte damals Angora geboten haben, wo die Achis die faktische Herrschaft ausübten, die ihnen erst von Murad I. abgenommen wurde.

Zum mindesten ein Großteil des anatolischen Achitums ist in dieser Zeit unter den Einfluß der *Mevlevijje* geraten, als deren Außenorganisation das Achitum zu damaliger Zeit zu betrachten ist. Für diesen Teil schrieb Jaḫjā b. Ḫalīl sein *Futuvvetnāme*. Es bleibt zu untersuchen, ob dieser Zusammenhang mit der *Mevlevijje* für das anatolische Achitum als ganzem zu gelten hat, oder nur für einen großen Teil desselben.

In irgendeiner, vorerst noch nicht scharf faßbaren Form sind die Achis, zum mindesten aber ihnen nahestehende Organisationen, auch an der Entstehung des Osmanischen Reiches beteiligt gewesen. Indessen scheint die folgende Zeit des Wachstums der osmanischen Macht und der Festigung des Reiches dem Fortbestande des Achitums nicht günstig gewesen zu sein. Zu Anfang der Regierung Murad's II. hören wir zum letzten Male etwas von Achis als von einem im politischen Leben eine Rolle spielenden Faktor.

Die Tradition des Achitums setzte sich, dank der vornehmlichen Zusammensetzung desselben aus der gewerbetreibenden städtischen Bevölkerung, zum Teil in den Zünften fort; namentlich die Gerber haben sie sich zu eigen gemacht. Dieser Teil hat ausgesprochen schiitische Einflüsse erfahren und das *Futuvvetnāme* des Jaḫjā b. Ḫalīl in diesem Sinne überarbeitet. Ein anderer Teil, vielleicht der größere, des Achitums indessen ging in den damals blühenden Derwischorden auf, und zwar finden sich bei den Mevlevis, Chalvetis und Bektaschis Anzeichen, die auf Übernahme von Elementen aus dem Achitume hinweisen.

Anhang.

Ich gebe in Folgendem eine vorläufige Zusammenstellung der Quellen zur Geschichte der Achis, soweit sie mir bisher bekannt geworden sind.

I. Ibn Baṭṭūṭa.

‚Voyages d'Ibn Batoutah', ed. C. Defrémery et B. R. Sanguinetti, II. Bd., Paris 1877, S. 260—349 = Kairoer Nachdruck von 1322 H., I. Bd., S. 214—42. Die einführende Hauptstelle über die Achis von Anatolien ist in der Pariser Ausgabe, die im folgenden allein zitiert wird, II, 260 ff. Die Nachrichten über die Achis bei Ibn Baṭṭūṭa wurden zuerst gesammelt von Defrémery, J. A., IV. série, tome 16, 1850, S. 68—70; neuerdings zusammengestellt bei Köprülüzāde Meḥmed Fuād, ‚*Türk edebijātinde ilk mütesavvifler*' (im Folgenden *Ilk müt.* abgekürzt), Stambul 1918, S. 237 f., Anm. 1.

Ein Achī in Azaq (= Asoff) Ibn Baṭṭūṭa 368.

II. Historische Schriften.

Die hier zusammengestellten Quellenbelege werden sich hoffentlich durch die Erschließung weiterer historischer Werke bald wesentlich erweitern lassen.

A. Zur Seldschukengeschichte: vgl. das von M. Th. Houtsma nach einem persischen Auszug herausgegebene ‚*Selǧūqnāme*' des Ibn Bībī (‚Recueil de textes relatifs à l'Histoire des Seldjoucides', vol. IV, Leiden 1902). Abgesehen von einem Ausdruck in dem poetischen Einladungsschreiben des Sultans Kei Ḫosrev I. an den Scheich Meǧdeddīn Isḥāq, der sich möglicherweise auf die Achis bezieht (S. 29, Z. 11), werden die Achis, soweit ich sehe, nur in den späteren Abschnitten des Werkes genannt: z. B. S. 259, Z. 4 u. 10; S. 265, Z. 2 (beide Stellen beziehen sich auf Ereignisse nach der Niederlage der Seldschuken durch die Mongolen). Stellen, die sich auf die *Futuwwa* an sich beziehen, finden sich natürlich auch sonst (z. B. S. 45, Z. 13; S. 56, Z. 11 ff.; ein in *Futuwwa*kreisen üblicher Fachausdruck, der einem auch sonst nicht selten in der Literatur begegnet, *mejān beste*, bildlich gebraucht S. 118, Z. 19; diese Stellen dürften sich leicht noch vermehren lassen).

B. Zur Geschichte der türkischen Fürstentümer Anatoliens in nachseldschukischer Zeit außer dem osmanischen: eine Reihe von als Achī bezeichneten Einzelpersonen kommen in der ‚*Bezm-u-rezm*' betitelten Geschichte des Qāḍī Burhāneddīn von 'Azīz b. Ardešīr al-Asterābādī al-Baġdādī vor, von der Aḥmed Tevḥīd einen türkischen Auszug in TOEM V u. VI veröffentlicht hat (Achi Nevrūz V, 235 ff.; Achi 'Ādilšāh V, 297; Achi 'Īsā u. a. Achis V, 298 f.); vgl. jetzt das soeben (Stambul 1929) im Druck erschienene persische Originalwerk; folgende Personen sind darin als Achis bezeichnet: Achi Ainabeg,

Achi Rukneddīn, Achi 'Ādilšāh, Achi 'Īsā, Achi Mohammed, Achi Nāṣireddīn, Achi Nevrūz (vgl. im übrigen den Index).

C. Zur altosmanischen Geschichte: von den bisher zugänglichen altosmanischen Historikern kommen als Berichterstatter über die Achis nur in Frage Nešrī nach dem Auszug von Nöldeke (ZDMG 13, 1859, S. 176ff.) und nach der lateinischen Übersetzung des Cod. Hanivaldanus (bei Johannes Leunclavius, ‚Historiae Musulmanae Turcorum . . . Libri XVIII' [im Folgenden HMT], Francofurti 1591; dtsche Ausgabe: Hans Lewenklaw von Amelbeurn, ‚Neuwer Musulmanischer Histori/Türckkischer Nation . . . . 18 Bücher' [im Folgenden NMH], Franckfurt a. M. 1595), sowie 'Āšyqpašazāde [im Folgenden 'Apz.] nach der Giese'schen Ausgabe, ‚Die altosmanische Chronik des 'Āšikpašazāde', Leipzig 1929. Als Überlieferer aus noch nicht zugänglichen Quellen, vor allem Idrīs Bidlīsī, ist ferner Sa'deddīn, ‚*Taǧ ut-tevārīḫ*' nach dem zweibändigen Stambuler Druck von 1279 mit heranzuziehen. Ich stelle kurz die in diesen Quellen vorliegenden Nachrichten über die Achis zusammen:

1. Orchan erbittet von Osman den Achi Hasan, Sohn des Achi Šemseddīn und Brudersohn des Scheich Edebali, als Begleitung bei der Eroberung Brussas: 'Apz. S. 28, Z. 13f. (vgl. dazu Giese: ZS 2, 1927, S. 257); Nešrī-Nöldeke S. 213, Z. 8f.; Hanivaldanus HMT, Sp. 168, Z. 21f. = NMH, S. 99, Z. 40f.; über Achi Ḥasan vgl. auch unten III, A, 1.

2. Achi Ḥasan bei der Eroberung Brussas: 'Apz. S. 29, Z. 9; Nešrī-Nöldeke S. 215, Z. 5; Hanivaldanus HMT S. 170, Z. 1 = NMH S. 100, Z. 49.

3. Achi Ḥasan erbaut sich auf der Burg von Brussa eine *Zāvije*: nur Nešrī-Nöldeke S. 217, Z. 9.

4. Achi Šemseddīn und sein Sohn Achi Hasan unter den sechs Vertrauten Orchans am Sterbebette Osmans: nur Idrīs Bidlīsī bei v. Hammer, GOR I, 77.

5. Achi Ḥasan bei der Beratung nach dem Tode Osmans: 'Apz. S. 34, Z. 12; Hanivaldanus HMT S. 177, Z. 19 = NMH S. 105, Z. 16ff.

6. Die Achis von Angora verweigern Murad I. den Gehorsam, übergeben ihm aber danach die Stadt i. J. 762 H./1360-61 D.: nur Hanivaldanus HMT S. 219, Z. 4 = NMH S. 131, Z. 10; vgl. aber auch Sa'deddīn I, S. 68, Z. 17 und v. Hammer, GOR (nach Idrīs Bidlīsī) I, S. 160.

7. Zwei von den Achis von Brussa, Achi Ja'qūb und Achi Qadem, als Abgesandte an den Prinzen Mustafa (nach Uruǧ 47 und 113 fand der Aufstand des Prinzen Mustafa i. J. 826 H./1423 D. statt): 'Apz. S. 90, Z. 4f.; Hanivaldanus HMT S. 525, Z. 1 = NMH S. 313, Z. 11; vgl. auch Sa'deddīn I, S. 315, Z. 26.

8. Achi Ḥasan unter den Derwischen z. Z. Osmans und Achi Evran unter denen z. Z. Orchans: 'Apz. S. 199, Z. 20ff.; über letzteren vgl. im übrigen III, A, 1.

9. Die *Achijān-i-Rūm*, eine der vier Gruppen (*ṭā'ife*) von „Fremdlingen" (*müsāfir*) z. Z. des Ḥāǧǧī Bektaš: 'Apz. S. 201, Z. 17.

D. Zur außeranatolischen und außerosmanischen Geschichte: v. Hammer, GOR I, S. 593 erwähnt einen Achi Tschoki als Statthalter Ğānībeg's, des Herrn der Krim (West-Qipčaq 741—758 H./1340—57 D., vgl. Zambaur, ‚Manuel de Généalogie et de Chronologie', Hannover 1927, S. 244), in Azerbaidschan nach ‚*Nuḫbet et-tevārīḫ*'[1] und Ḥāğğī Qalfa's ‚*Taqvīm*'[2]. Als Achi Ğiq, Statthalter von Tebrīz (i. J. 756 H./1355 D. Einnahme von Tebrīz durch Ğānībeg: Zambaur, 255), erwähnt Qalqašandī, ‚*Ṣubḥ al-a'šā*' VII, Kairo 1333/1915, S. 261 unten (vgl. W. Björkman, ‚Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten', Hamburg 1928, S. 128) Korrespondenz zwischen ihm und Ägypten.

III. Biographische Werke und Heiligenlegenden.

Von biographischen Quellenwerken kommen als Berichterstatter über einzelne Achis in Frage: für die ältere Zeit hauptsächlich Ṭašköprüzāde's (im Folgenden Ṭkz) ‚*eš-Šaqā'iq un-nu'mānijje*' (am Rande von Ibn Ḫallikān's ‚*Wafajāt al-a'jān*', Kairo 1310; deutsche Übersetzung von O. Rescher, ‚*Eš-Šaqā'iq en-no'mânijje* von Ṭašköprüzāde', Konstantinopel-Galata 1927; erweiterte türkische Übersetzung von Meğdī, ‚*Terğeme-i-šeqā'iq-i-nu'mānijje*' Konstantinopel 1269), für die spätere Zeit seines Fortsetzers 'Aṭā'ī ‚*Ḥadā'iq ul-ḥaqā'iq fī tekmilet iš-šeqā'iq*' (Konstantinopel 1268).

A. Über echte Achis der älteren Zeit (XIII. bis Anfang XV. Jhdt.):

1) Achi Evran: kurzer Artikel unter den Scheichen z. Z. Orchans (vgl. auch 'Apz. S. 199, Z. 22; s. o. II, C, 7) Ṭkz 15; Meğdī 33; danach Evlijā II, 39, Z. 16ff. Ferner eine kurze Erwähnung in den ‚*Lumuzāt*' des Maḥmūd Ḥalavī[3] ('Alī Emīrī, ‚'*Oṣmānly tārīḫ ve-edebijāt meğmū'asy*', II. Jhrg., Nr. 20, vom 31. Okt. 1335, S. 466, Anm. 1) folgenden Wortlauts: وبعضلر دخی دیرلرکه اخی اوران ولی پیر عالی که آنده (d. i. in Kyrschehir) مدفوندر اکثر خلق کمر بسته بوجر دیرلر انك زاویه‌سنده اولان شیخك نامنه کلشهری دیرلر ....

In den das *Futuvvetnāme* des Jaḥjā b. Ḫalīl enthaltenden Sammelhandschriften (s. u. S. 37ff.) finden sich mancherlei über Achi Evran handelnde Traktate. Der wichtigste von diesen ist ein كرامات اخی اوران طاب ثراه betiteltes *Meṣnevī* von Gülšehrī in Cod. J fol. 65r—71r, vielleicht einem Abschnitt aus desselben Dichters ‚*Feleknāme*' (s. darüber u. S. 42).

---

1 Vgl. Fr. Babinger, GOW 182.

2 Babinger 196.

3 Über Maḥmūd Ḥalavī (gehörte zum Orden der *Ḫalvetijje*, st. 1064 H./1654 D.) vgl. Brusaly Meḥmed Ṭāhir, ‚'*Oṣmānly müellifleri*' I, Stambul 1333, S. 61; ferner A. Krafft, ‚Kat. der Wiener Konsular-Akademie' S. 216, Nr. 315; danach Fr. Babinger, GOW, 151 (hier irrtümlich Meḥmed genannt).

in dem Achi Evran ganz als begnadeter Ṣūfischeich gezeichnet ist. Ganz ins Fabelhafte ist die Legende von Achi Evran ausgesponnen in den späteren aus Kreisen der Gerberzunft stammenden Traktaten, so in einem kurzen *Menāqib-nāme* des Achi Evran in Cod. BT fol. 106v—113v, in dem der Heilige, der eigentlich den Namen Maḥmūd geführt habe, aber wegen seiner Tapferkeit Achi Evran („Drache") genannt worden sei, zu einem Sohne des 'Abbās, des Oheims des Propheten, gemacht wird. Ein in ähnlichem Geiste gehaltener Traktat findet sich in Cod. J fol. 134v—139r (von späterer Hand geschrieben als der übrige Codex), der aber insofern der historischen Wirklichkeit etwas näher kommt, als für Achi Evran's Auftreten als Datum 700 Jahre nach dem Propheten angegeben wird; der eigentliche Name Achi Evran's sei Ni'metullāh gewesen, und es wird die Silsile der Gerberzunft von ihm bis auf einen Genossen des Propheten, namens Manṣūr 'Ābid, einen der Söhne des 'Abbās, aufgeführt. Endlich findet sich in Cod. D fol. 70r eine einfache *Silsile* Achi Evran's. Eine andere Silsile findet sich auch in der gleich zu erwähnenden Handschrift im Besitze von R. Tschudi, fol. 38r; die einzelnen Silsilen weichen bezüglich der in ihnen enthaltenen Namen mitunter erheblich voneinander ab.

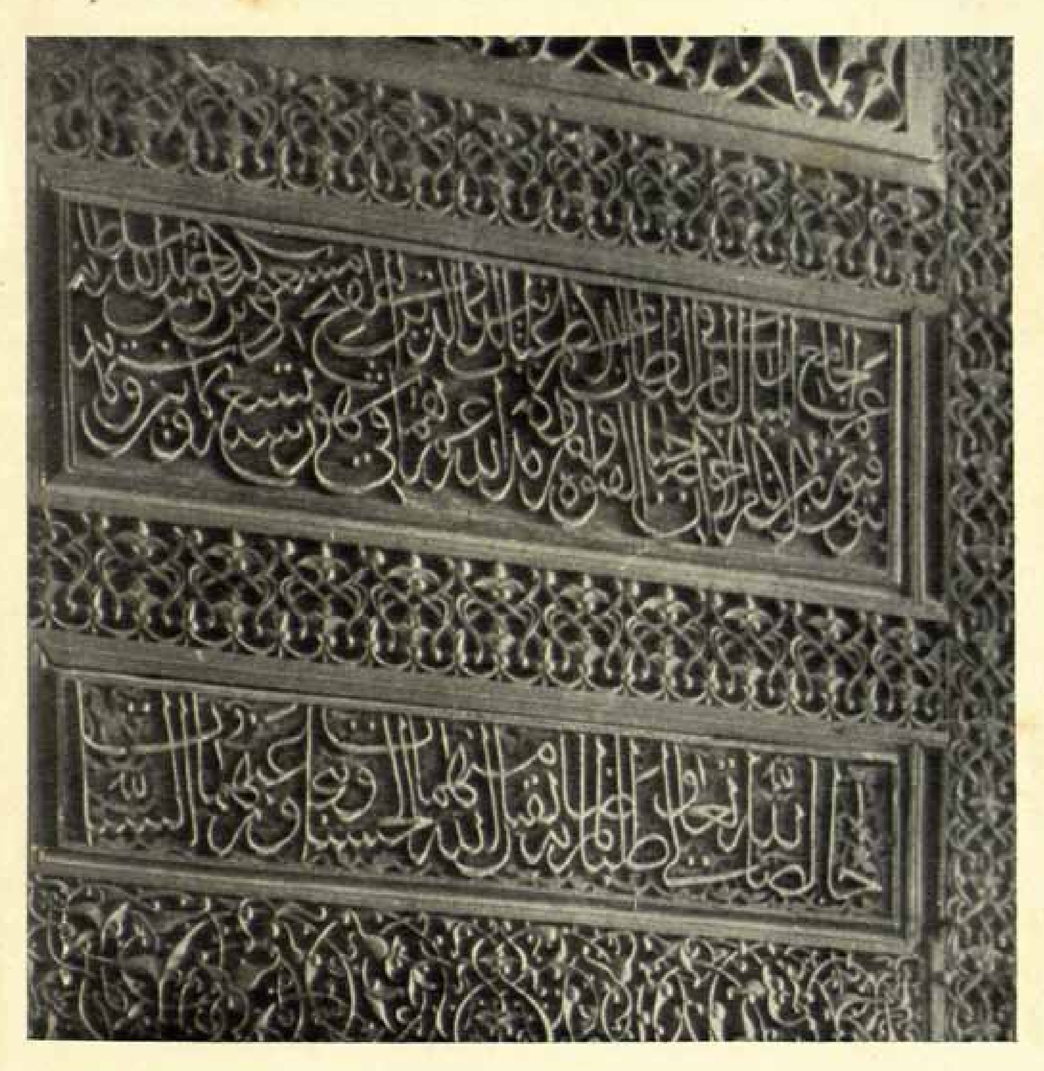
Zu Achi Evrans Stellung in der Ḥāǧǧī Bektaš-Legende vgl. Erich Groß, ‚Das *Vilâjet-Nâme* des Ḥâǧǧî Bektasch' (‚Türk. Bibl.' 25), Leipzig 1927, S. 82 ff. Nach dem Vilājetnāme des Ḥāǧǧī Bektaš: 'Ālī V, S. 62 ff.; auf die hier vorliegende Sage von Achi Evran geht auch der Bericht bei Evlijā Čelebi, ‚*Sejāḥatnāme*', Stambul 1314, I. Bd., S. 594f. zurück.

Die Sage von der Schwertumgürtung Osman's durch Achi Evran nach dem Buche ‚'*Anqā-ji-mašriq*' des Hāšim Baba[1] wiedergegeben bei 'Alī Emīrī, a. a. O. S. 464 ff. (hier Sejjid Ni'metullāh Achi Evran Velī genannt); vgl. auch Köprülüzāde M. F., ‚*Dārülfünūn edebijāt fakültesi meǧmū'asy*' II, S. 407, Anm. 2.

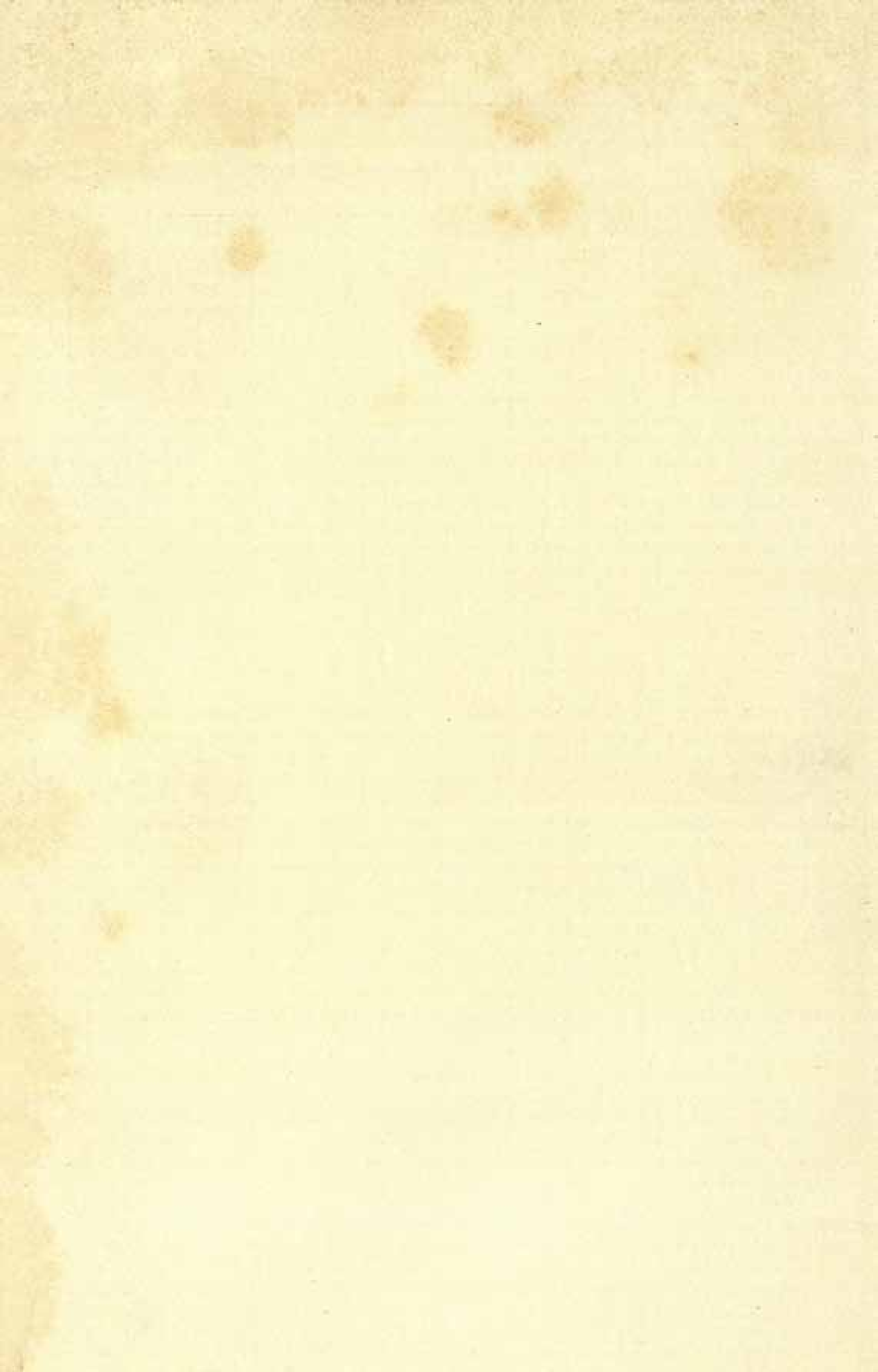
Zu Achi Evran als Pīr der Gerber vgl. Meǧdī 33; Evlijā Čelebi a. a. O. und III, 463, Z. 8 ff.; ‚*Siǧill-i-'Osmānī*' (in Folgendem S.'O. abgekürzt) I, 309. Daß Achi Evran zum Patron der Gerber geworden ist, ist natürlich eine rein rumtürkische Entwicklung: in der Liste der Zunftpatrone in den Futuvvetnāme's ist der Patron der Gerber ein gewisser Zeid-i-Hindī (vgl. das Anfang Ṣafer 931 H./Ende November 1524 D. vollendete türkische ‚*Futuvvetnāme-i-kebīr*' des Sejjid Meḥemmed b. Sejjid 'Alā'eddīn nach der aus dem Nachlasse von H. Thorning stammenden Handschrift im Besitze von G. Jacob, fol. 21r, Z. 6 = fol. 10r, Z. 16 meiner eigenen Handschrift [vgl. darüber o. S. 20, Anm. 3]; in einer Handschrift im Besitze von R. Tschudi, die eine spätere Bearbeitung dieses Futuvvetnāme's enthält, ist auf fol. 38r, Z. 12 nach der Liste der Patrone ein Manṣūr b. 'Ābidīn [vgl. o. die Silsile im Cod. J] eingeschoben, der durch eine Silsile mit Achi

---

1 Über Hāšim Muṣṭafā Baba (gehörte zum Orden der *Ǧelvetijje*, st. 1197 H./1783 D.) vgl. ‚'*Osm. Müell.*' I, 189.



Inschrift zweier Achis von 689 H./1290 D. am Mimbar der Arslanḫānemoschee in Angora



Evran verknüpft ist; über Zeid-i-Hindī und Achi Evran vgl. auch Evlijā I, 594 unten). Daß Achi Evran Gerber war, steht übrigens bereits in dem *Vilājetnāme* des Hāǧǧī Bektaš.

In dem *Futuvvetnāme* des Jahjā b. Ḫalīl selbst kommt der Name des Achi Evran nicht vor.

'Alī Emīrī berichtet II, 467, Anm. seiner Zeitschrift, daß er, als er von 1305 ab 6 Jahre in Kyrschehir als Beamter tätig war, dort eine 706 H. (beg. 13. VII. 1306 D.) datierte Stiftungsurkunde (*Vaqfijje*) Achi Evran's gesehen habe. In dieser sei er mit folgenden Titeln und Namen bedacht: قطب الزمان والاوان وكمال الوقت والدوران الشيخ نصير الدين پير پيران اخى اوران (in dem o. gen. Abschnitt aus dem *Feleknāme* des Gülšehrī, Cod. J, fol. 66r, Z. 1 wird er قطب العارفين genannt); das Datum dieser Urkunde laute: كان الوقف والخيرات فى تاريخ سنة ست وسبعمائة من الهجرة النبوية المصطفوية عليه افضل الصلوة واكمل التحية. Diese Urkunde wäre natürlich zunächst einmal auf ihre Echtheit hin zu prüfen, bevor man sie in der Diskussion verwertet. Gordlevskij, ‚Les derviches de l'ordre d'Akhi Evran', S. 1175 behandelt eine ähnliche, unechte Urkunde, die sogar 676 H./1277 D. datiert ist und von der sich auf der Evqafverwaltung in Kyrschehir eine schlechte Kopie von 1919 befindet.

Zum Namen *Evran* (Bedeutung „Drache, Schlange") vgl. E. Groß, a. a. O., S. 82, Anm. 2; H. H. Schaeder, OLZ 31, 1928, Sp. 1053, in Anm. 1; Fr. Babinger, MSOS, II. Abt., 31. Bd., 1928, S. 92, Anm. 5. Vgl. dazu ferner die auf den Namen bezüglichen Legenden bei Evlijā Čelebi I, 594f. und in den oben genannten Traktaten, die nach Gordlevskij, a. a. O., S. 1176 auf Schlangenkult hinweisen. Anders F. W. Hasluck, ‚Christianity and Islam under the Sultans", II, S. 505, der den Namen *Evran* für durch Volksetymologie aus *Eren* verändert hält.

Achi Evrans Grab in Kyrschehir, woselbst sich auch sein Kloster befindet (nachmals ein Bektaschikloster, vgl. Hasluck a. a. O.) besuchte Sejdī 'Alī Reīs bei seiner Rückkehr aus Indien i. J. 964 H./1556 D. (vgl. sein ‚*Mir'āt ul-memālik*', Der-seādet 1313, S. 96, Z. 15; A. Vambéry's Übersetzung ‚The Travels and Adventures of the Turkish Admiral Sidi Ali Reīs', London 1899, S. 105). Wie mir G. Jacob freundlichst mitteilt, findet sich in der Wiener 'Ālī-Handschrift H. O. 20a (Flügel II, S. 241, Nr. 1022), fol. 24r die Angabe, Achi Evran sei in Trapezunt begraben (im Druck V, S. 64, Z. 9 ist nur von seinem Grabe in Kyrschehir die Rede); auf einer 'Ālī-Hdschr. wird also wohl die gleiche Angabe bei Sāmī, ‚*Qāmūs ul-a'lām*" II, 805 fußen. Nach Gordlevskij a. a. O. 1183 besitzt Trapezunt auf dem Boz Tepe einen Maqām des Achi Evran. Auf der in dem *Vilājetnāme* des Hāǧǧī Bektaš berichteten Verbindung des Achi Evran mit Denizli beruht die Angabe Evlijā's I, 595, Z. 11, u. II, 39, Z. 18, daß er dort begraben sei. In Kjātib Čelebi's ‚*Ǧihānnumā*', Konst. 1145, S. 619, Z. 20 (davon abhängig Meḥmed Edīb, ‚*Menāsik ul-ḥaǧǧ*', Bulaq 1256, S. 32, Z. 15) wird ein Grab des Achi Evran in Akschehir angegeben.

Nach 'Alī Emīrī a. a. O. finden sich Grabbauten von Achi Evran's Nachkommen in Brussa, Trapezunt, Konia und bei Nigde.

Zwei Brüder, Mollā Meḥmed (st. 974 H./1566-67 D.) und Aḥmed, genannt Aḫavein, in Konia, die als Nachkommen Achi Evran's (Achizāde) bezeichnet werden, bei 'Aṭā'ī, S. 57; danach S. 'O. IV, S. 116f. Ein Nachkomme Achi Evran's, Scheich Meḥmed eš-šerīf el-Ḥüseinī eš-šehīr bi-A'ẓamī b. el-merḥūm Achi 'Alī el-Evrānī, wird in Cod. BT fol. 121v (hier noch hinzugefügt el-'Abbāsī) und fol. 127v als Verfasser zweier Gerbertraktate bezeichnet.

Über Achi Evran's Nachfolger als Vorsteher seines Klosters in Kyrschehir, Gülšehrī, vgl. u. S. 42.

Achi Evran ist offenbar eine historische Persönlichkeit (Gülšehrī gibt in seinem oben zitierten *Mesnevī* an, 50 Jahre lang mit ihm zusammen gewesen zu sein), die aber schon sehr früh von Sagen und Legenden umrankt worden ist. Die Person Achi Evran's in Geschichte und Sage verdient eine nähere Untersuchung. Eine erste Zusammenstellung von Nachrichten über ihn gab 'Alī Emīrī a. a. O., S. 466 ff., Anm. 1. Über sein Fortleben im türkischen Derwischtum und Zunftwesen und die Bedeutung seines Heiligtums in Kyrschehir vgl. jetzt die bereits mehrfach zitierte, auf Studien an Ort und Stelle beruhende, aufschlußreiche Arbeit V. Gordlevskij's ‚Les derviches de l'ordre d'Akhi Evran'.

2. Achi Ḥasan: Ṭkz 7; Meǧdī 23; danach 'Ālī, ‚*Künh ul-aḫbār*' V, 40; im übrigen vgl. über diesen o. II, C, 1—5.

3. In den Kreis der *Mevlevijje* gehören Achi Turk, der Ahnherr des Lieblingsschülers und ersten Nachfolgers Mevlānā's, Čelebi Ḥusāmeddīn Ḥasan's (1273—84; vgl. Eflākī bei Cl. Huart, ‚Les saints des derviches tourneurs' II, Paris 1922, S. 223). Bei Eflākī werden eine ganze Reihe Achis genannt, teils als Berichterstatter, teils als handelnde Personen, meist Anhänger der Familie Mevlānā's; aber auch solche, die einen Konflikt mit den großen Heiligen der Tschelebifamilie nicht scheuten (vgl. den Index der Cl. Huart'schen Übersetzung).

Von späteren als Achi bezeichneten Angehörigen der *Mevlevijje* nenne ich Achi Meḥmed Ṣādiq, Bruder eines Achi Muṣṭafā Sābiq (‚*Sefīne-i-Mevlevijān*' des S̱āqib Muṣṭafā Dede[1], I, 114).

4. Achis in der *Silsile* der *Ḫalvetijje*: 'Aṭā'ī, S. 62, Z. 23 (Achi Meḥmed und Achi Emrem) und in den Lumuẓāt des Maḥmūd Halavī (vgl. Köprülüzāde M. F., ‚*Dārülfünūn edebijāt fakültesi meǧmū'asy*' II, S. 409, Anm. 4: Achi Jūsuf und Achi Mīrim; zum Namen Emrem bzw. Mīrim vgl. ‚Der Islam' 12, 223f. [J. H. Mordtmann] und 13, 104 [E. Littmann]; vgl. auch A. Krafft's *Kat. der Wiener Konsularakademie*, S. 128, unter Ms. Nr. 315, Nr. 82 u. 88, wonach Achi Meḥmed, gen. Achi Ḫārizmī i. J. 818 H./1415 D. und Achi Mīrim i. J. 800 H./1397 D. gestorben seien; nach Aḥmed Hilmī, ‚*Zijāret-i-evlijā*', Konstantinopl. 1325, S. 33 wäre letzte-

---

1 Über diesen (st. 1148 H./1735 D.) vgl. Babinger GOW, 270.

rer 812 H./1409-10 D. gestorben und in Kyrschehir begraben.). G. Jacob fand in Eskischehir die *Türbe* eines weiteren Ḫalveti-Achis, Achi Ṣāliḥ (‚Islam' II, S. 234, Anm. 2). Nach 'Alī Emīrī a. a. O. 466, Anm. soll auch Achi Evran Ḫalveti gewesen sein.

5. Von den in Lāmi'ī's türkischer Übersetzung von Ǧāmī's ‚*Nafaḥāt ul-uns*', Stambul 1289 aufgeführten als Achi bezeichneten Personen ist Achi Farağ Zinğānī (S. 197; st. 1. Reğeb 457 H./8. VI. 1065 D., Jünger des Abul'abbās Nihāvendī; vgl. auch Huğwīrī, ‚*The Kashf al-Maḥjūb*' transl. by R. A. Nicholson, Leyden 1911, S. 173) außerhalb eines zeitlichen Zusammenhanges mit unseren Achis, er wird aber in Cod. D, fol. 70r in der Silsile Achi Evran's mit aufgeführt. Dagegen gehören hierher Achi 'Alī Miṣrī (S. 500, ein Jünger des am 22. Reğeb 736 H./8. III. 1336 D. verstorbenen Rukneddīn 'Alā'eddevle Aḥmed S. 496), der in Syrien und Rūm (Anatolien) Scheich war (vgl. ‚*Ilk. müt.*' S. 241, Anm.), und Achi 'Alī Qutluqšāh (S. 505), ein Jünger des Scheich 'Abdullāh Ǧurğistānī (S. 504), welch letzterer wiederum ein Jünger desselben Rukneddīn war. In Ferīdeddīn Aṭṭār's ‚*Tadkiratu 'l-awlijā*', ed. R. A. Nicholson, Leyden 1905, S. 257, Z. 21 (in der Vita des Sahl at-Tustārī, st. 283 H./896 D., EI. IV, 66) wird ein Achi Ibrāhīm erwähnt.

B. Über spätere als Achi bezeichnete Personen (etwa ab Mitte des XV. Jhdts.): bei diesen, die meist dem 'Ulemāstande angehörten, wird Achi nur als Familienname verwendet und bezeichnet ihre Abkunft von einem echten Achi: ein Achavein genannter Molla Muḥjīddīn Meḥmed unter Meḥmed II. Ṭkz. 212; Meğdī 207; Achi Jūsuf b. Ǧuneid aus Tokat unter Bajezid II. Ṭkz. 308; Meğdī 292 (seine Moschee in K. pel ‚*Ḥadīqat ul-ğevāmi*'' I, S. 42, Nr. 46); Molla Maḥmūd, genannt Achi Ǧān oder Achi Tschelebi unter Selim I. Ṭkz. 477, Meğdī 423; Scheich Meḥmed, genannt Ibn Achi (oder Ağī?) Šuruwa Ṭkz. 480; Meğdī 425; Molla Sināneddīn Jūsuf aus Aidyn, gen. Achizāde (st. 956 H./1549 D.; nach S.'O. 936 H./1529-30 D.) Ṭkz. 520, Meğdī 465; über die beiden Achavein Molla Meḥmed und Aḥmed bei 'Aṭā'ī 57 vgl. o. S. 34. Der berühmteste von diesen ist Achi Tschelebi, Leibarzt mehrerer Sultane (vgl. auch v. Hammer GOR II, 490), dessen Moschee in Stambul nach dem Anonymus Giese S. 147, Z. 13 i. J. 946 H./1539-40 D. niederbrannte. Nach Evlijā Tschelebi III, S. 465, Z. 5 v. u. baute er auch in Adrianopel eine Moschee und ein Bad. Nach ihm scheint auch das Qaẓā Achi Tschelebi (zuletzt im Vilajet Adrianopel, Sandschaq Gümülğina gelegen) genannt zu sein (Sāmī, ‚*Qāmūs ul-a'lām*' II, 806; Aḥmed Vefīq, ‚*Lehğe-i-'Osmānī*'', 1. Asg. I, S. 17).

Später waren die berühmtesten Träger des Namens Achi die 'Ulemāfamilie der Achizāde, die etwa 80 Jahre hindurch dem Reiche hohe richterliche Würdenträger gestellt hat, bis ihr letzter Angehöriger, der Scheich ul-Islam Ḥüsein Efendi i. J. 1043 H./1633 D. dem Zorne Murad's IV. erlag (vgl. S. 'O. IV, 680; über die Veranlassung des Sturzes des letzten

Muftis aus der Familie der Achizāde vgl. v. Hammer GOR V, 167f.). Über Angehörige der Familie Achizāde vgl. z. B. 'Aṭā'ī 242, 264f., 545, 690; zum Stammbaum ‚*Hadīqat ul-ǧevāmi*'' I, 42 unter Nr. 46 und S. 'O. IV, 123. Seit Meḥmed IV. scheint die Familie ausgestorben zu sein (S. 'O. IV, 680). Auch unter den berühmten Mevleviderwischen findet sich ein Achizāde (‚*Sefīne-i-Mevlevijān*' III, 45).

Gordlevskij erwähnt ‚*Zapiski Kollegij Vostokovedov* (Mémoires du Comité des Orientalistes)' II, 2, S. 243 einen Angehörigen einer Familie Achibabazāde in Konia um 1913 (zu Achi Baba vgl. o. S. 20f.).

IV. In der Literatur verstreute Notizen über Achis.

Es können hier nur Zufallsfunde registriert werden, da ein systematisches Suchen nicht im Verhältnis zu dem zu erwartenden Ertrage stehen dürfte; ich verzeichne:

1. ‚*Suheil* und *Nevbehār* . . . . des Mes'ûd b. Aḥmed', hrsg. v. J. H. Mordtmann, Hannover 1925; die die Achis nennenden Stellen daraus zusammengestellt von H. H. Schaeder, OLZ 1928, Sp. 1050, Anm.

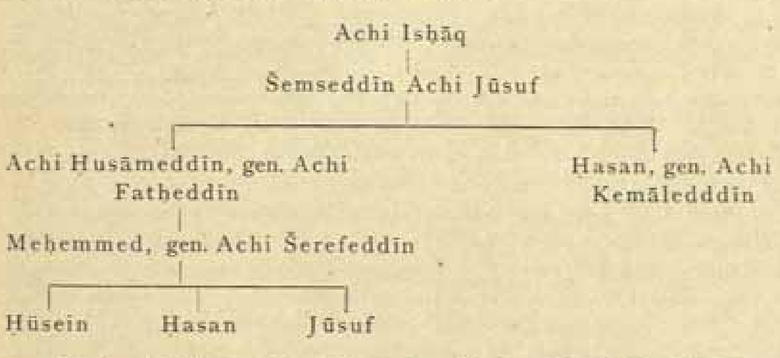
2. Achis als Verfasser von Schriften: In Cod. 109 der Leipziger Ratsbibliothek (Kat. Fleischer-Delitzsch S. 378), einer arabischen Sammelhandschrift, ist fol. 104r ein Molla, der unter dem Namen Achi bekannt und Verfasser eines Werkes ‚*ad-Durar wa'l-ġurar*' ist, genannt (vgl. auch ZDMG 19, S. 301, Anm. *). Ein Ibn Achi Ḥazzām, Hofstallmeister unter den älteren Abbasiden, soll der Verf. der ältesten hippologischen Schriften sein, indessen handelt es sich vielleicht um eine sagenhafte Persönlichkeit (vgl. H. Ritter: ‚Der Islam' 18, 1929, S. 118 und 120f.).

V. Schriften aus Achikreisen.

1. Das *Silsilenāme* der Achis von Angora: Aḥmed Tevḥīd TOEM 4, 1329 (Heft 19), S. 1202f. sagt darüber: „Von den Achis von Angora war der i. J. 695 H./1296 D. im 72. Lebensjahre verstorbene Achi Ḥusāmeddīn Efendi ein bedeutender Scheich. Ein von seinem Sohne Achi Šerefeddīn Meḥmed verfaßter Stammbaum befindet sich als eine große Rolle in der Moschee des Achi Šerefeddīn zu Angora. Auf Empfehlung des Abgeordneten von Brussa, des früheren Stabsoffiziers Ṭāhir Bey Ef. wurde diese Rolle an die [Historische] Gesellschaft (*Enǧümen*) gesandt und wurde nach Anfertigung einer Abschrift wieder an ihren Ort zurückgesandt. Auf dieser Rolle wird die Abstammung des Achi Šerefeddīn Meḥmed in folgender Weise auf den Imām Ḥüsein zurückgeführt: Achi Šerefeddīn Meḥemmed b. Achi Ḥusāmeddīn Ḥüsein b. Achi Šemseddīn Jūsuf b. Achi Isḥāq b. Ismā'īl b. 'Alī b. 'Abdullāh b. Meḥemmed b. Hasan al-Ǧa'ferī b. Muḥammad b. Ḥusein b. 'Alī b. Muḥammad b. 'Alī b. Mūsā ar-Riḍā (so! l. Mūsā al-Kāẓim oder 'Alī ar-Riḍā ?) b. Ǧa'far aṣ-Ṣādiq b. Muḥammad al-Bāqir b. Zein al-'Ābidīn 'Alī b. Ḥusein b. 'Alī b. Abī Ṭālib.

Auf dieser Rolle sind ferner drei Söhne des Achi Šerefeddīn, Ḥüsein, Ḥasan und Jūsuf, sowie einige Nachkommen Ḥüsein's und Ḥasan's mit Namen verzeichnet; indessen steht über deren Biographie kein Wort da".

Ḫalīl Edhem, TOEM VII, 1332 (Heft 41), S. 314f. sagt weiter: „Dieser, eine Rolle von 13 Meter Länge bildende Stammbaum stellt möglicherweise, da er die Namen aller Achis aufzählt, deren *Silsilenāme* dar. Wir können hier nur einiges daraus aufführen:



In dem *Silsilenāme* der Achis finden sich über jeden Achi einige Bemerkungen, aber in keiner derselben ist mit einem Wort von der Ausübung einer Herrschaft die Rede. U. a. ist über Achi Ḥusāmeddīn folgendes geschrieben: وهو صاحب الفتوة والمعروف بالسخاوة والشجاعة والزهد والعبادة واطعام الطعام على المساكين.... مات فى شوال سنة خمس وتسعين وستمائة وله من العمر اثنى وسبعين سنة كنيته افندى باصطلاح اهل الروم معناه كبيرنا.»

Mübārek Ġālib, ‚*Anqara*', I, S. 49 sagt endlich: „Es war nicht möglich, die Rolle aufzufinden und einzusehen; niemand kann über ihren Verbleib Auskunft geben".

2. Das persische *Futuvvetnāme* in Versen des Nāṣir oder Nāṣirī aus Tokat. Es ist von Killisli Rif'at in einer Sammelhandschrift der Köprülübibliothek in Stambul (Nr. 1597) entdeckt worden, und kurze Auszüge daraus sind von ihm in ‚*Türk Jurdu*', n. F. 5 (Heft Nr. 25 von Januar 1926), S. 64 mitgeteilt worden. Danach ist dieses Futuvvetnāme i. J. 689 H./1290 D. verfaßt und die Abschrift i. J. 840 H./1436—37 D. von einem Achi 'Alī b. Sejjidī Ḥasan el-Papurtī gefertigt worden. Näheres über den Charakter des Werkes ist aus den kurzen Auszügen nicht zu entnehmen.

3. Das *Futuvvetnāme* des Jaḥjā b. Ḫalīl: Über dieses siehe meinen kurzen Artikel in der OLZ 31, 1928, Sp. 1065f. und die dort verzeichnete Literatur (vgl. auch S. 4 Anm. 4—6). Außer den dort aufgeführten Handschriften, Berlin Cod. Wetzstein II, 1701 (**B**), Dresden Cod. or. Ea 65 (**D**), Gotha Cod. turc. 45 (**G**) und im Besitze von G. Jacob (**J**) ist mir jetzt

noch eine fünfte Handschrift zugänglich, die Fr. Babinger aus Bosnien mitgebracht (vgl. Fr. Babinger, MSOS, II. Abt., 31. Bd. 1928, S. 95, Anm. 1) und an mich freundlichst abgetreten hat; ich bezeichne sie im Folgenden mit **BT**. Es ist eine für die Zunft der Gerber in [Bosna] Serai (Sarajevo) geschriebene Sammelhandschrift von 128 Blättern, deren Hauptteil (fol. 26v—105v) von dem *Futuvvetnâme* des Jaḥjā b. Ḫalīl eingenommen ist. Auf fol. 113v trägt sie das Datum 1048 H./beg. 15. V. 1638 D. Die Abschrift ist mehrfach (fol. 114r, 114v und 127v) durch den Qāḍi von Sarajevo, ʿAbdulḥalīm b. Reǧeb (sein Siegel trägt die Jahreszahl 1040 H./1630—31 D.) beglaubigt; es handelt sich wohl um den Ram. 1051 H./beg. 4. XII. 1641 D. verst. Molla von Bosnien ʿAbdulḥalīm Ef. (S. ʿO. III, 302). Blattgröße 14×20 cm, Größe des Schriftspiegels 8×13½ cm, 13 Zeilen sorgfältiges *Nesḫī*, durchvokalisiert. Die Textgestalt des *Futuvvetnâme* des Jaḥjā b. Ḫalīl in dieser Handschrift scheint sich mit der Vorlage Ǧevdet's und Köprülüzāde's ziemlich zu decken.

Auch Cod. J ist eine Sammelhandschrift, die offenbar für ähnliche Kreise geschrieben worden ist wie Cod. BT. Sie hat im ganzen 139 beschriebene Blätter von 19¼×14½ cm Größe, von denen aber nur fol. 20—139 alt sind; sowohl vorn wie hinten sind später eine Reihe Blätter dazugefügt worden, von denen aber nur die vorderen beschrieben sind. Die Größe des Schriftspiegels in dem altgeschriebenen Teile ist 13×8½ cm; 13 Zeilen *Nesḫī*, durchvokalisiert. Das *Futuvvetnâme* des Jaḥjā b. Ḫalīl war ursprünglich der erste und Hauptbestandteil der Handschrift (fol. 20v—64v; fol. 20v beginnt mit der alten Überschrift). Anfang und Ende stimmt indessen nicht mit den sonst gangbaren Abschriften überein, weshalb beide hier von späterer Hand (*Taʿlīq*) ergänzt worden sind (ab fol. 19v). Der Schriftduktus des alten Bestandteiles ist nicht unähnlich dem in Cod. B, weshalb ich die Handschrift, in der sich kein Datum findet, etwa für gleichaltrig mit B (16. Jahrh.) halten möchte. Auch die Textgestalt zeigt nähere Verwandtschaft mit B.

Die Textgestalt in Cod. G ist z. T. sehr verderbt; es finden sich zudem erhebliche Lücken und die Anordnung ist, je weiter desto mehr, verwirrt. Außerdem scheinen eine Reihe von Blättern zu fehlen. Ab fol. 89r[1] geht der Text, äußerlich unkenntlich, in ein anderes Werk über. Die Handschrift ist datiert Anfang Reǧeb 1077 H./Ende Dez. 1666 D. (von Pertsch übersehen).

Von diesen fünf Handschriften gehören also zwei dem 16. Jht. an, B (vor 968 H./1561 D.) und J; da ich den undatierten Cod. D für ungefähr gleichalterig mit BT halten möchte, so gehören die übrigen drei, BT, D und G, dem 17. Jht. an.

---

1 Nicht auf fol. 88r, wie Pertsch in seinem Gothaer Kat. angibt: die rot geschriebene Basmala, die Pertsch bewogen hat, hier den Anfang eines neuen Werkes zu sehen, steht mitten im Text des *Futuvvetnâme* (sie entspr. in Cod. B fol. 53r, Z. 4).

Bezüglich der weiter in meinem Artikel OLZ 1928, Sp. 1065f. genannten Handschrift Upsala Cod. or. 479 stellte sich nach Prüfung derselben heraus, daß die Angabe Tornberg's, sie enthalte das gleiche *Futuvvetnâme*, unrichtig ist: sie enthält vielmehr eine Bearbeitung des *Futuvvetnâme* des Sejjid Meḥmed b. Sejjid ʿAlāeddīn (über dieses vgl. o. S. 20, Anm. 3)

An Überschriften findet sich in BT هذا كتاب فتوت نامه (ebenso, aber etwas verderbt, G). D bietet كتاب الفتوت (so!) وآداب المروة. In J trägt das Futuvvetnâme die Überschrift كتاب الفتوة وراحة الارواح ومونس الاشباح, woran sich gleich (ebenfalls mit roter Tusche geschrieben wie die Überschrift selbst) die Erklärung anschließt: آنكچون بونلره بويله دنلدى دكلينلرك جانى راحت اوله ودخى مونس اوله Der zweite Teil dieser Überschrift (راحة الارواح ومونس الاشباح) ist indessen von einem anderen Zunfttraktat übernommen, der in der gleichen Handschrift fol. 72v beginnt, gehört also wohl nicht zu unserem Futuvvetnâme. In B findet sich keine Überschrift.

Das *Futuvvetnâme* des Jaḥjā b. Ḫalīl beginnt nach Cod. B mit den Worten: الحمد لله الذى نوّر قلوب اوليائه بنكت دقائق معارف الفتوة الخ, nach Cod. D und der Ergänzung in J ebenso mit geringen Varianten: الحمد لله منوّر قلوب الخ (beachte den auffallenden Anklang an den Anfang der ‚*Menâqib ul-ʿârifîn*' des Eflākī: Wien, Flügel II, S. 371, Nr. 1206 und Brit. Mus., pers. Kat. Rieu I, S. 344b). Cod. BT und G lassen die 10 Zeilen in Anspruch nehmende arabische *Hamdala* weg, und beginnen gleich mit der nun folgenden türkischen: شكر وسپاس حمد وثناء بى قياس اول پادشاهلر پادشاهنه كيم عليم وعظيم الخ (so Cod. BT; Cod. G ebenso mit geringen Varianten: يوز بيك شكر وسپاس حمد ثناء بى حد وقياس الخ). Der alte Bestand des Textes in Cod. J beginnt (ohne *Basmala*!) mitten im Kontext: اول پيغمبرلر سروركنك روضه سنه كيم اول محمد مصطفى در ودخى الخ (entspricht ungefähr, nicht wörtlich, B 2r, Z. 2; D 2r, Z. 4; BT 26v, Z. 6).

Der Name des Verfassers ist nach B fol. 3v, J fol. 21v und D fol. 4r Jaḥjā b. Ḫalīl b. Čoban; in G fehlt er an entscheidender Stelle; in BT fol. 28v Jaḥjā b. al-Ḫalīl b. al-Čoban al-Ḫalīl (so auch bei Ǧevdet und Köprülüzāde). Seine Nisbe ist nach B el-Bulġārī, nach D el-Burgavī, nach BT el-Burġāzī (so auch Ǧevdet und Köprülüzāde); in J fehlt die Nisbe.

Über sich selbst und die Umstände, unter denen das Buch verfaßt wurde, sagt der Verfasser folgendes (nach Cod. BT fol. 28v ff., mit einigen Varianten und Auslassungen Cod. G fol. 6ff.; letztere sind im Folgenden durch eckige Klammern angemerkt): „Dann begnadete mich Gott mit der Kenntnis der *Futuvvet*, und zwar folgendermaßen: bis zu meinem 27. (G : 20.) Lebensjahre war ich unwissend, d. h. ich konnte weder lesen noch schreiben; aber ich liebte

sehr die Weisen und pflegte ständig den Verkehr mit *Dānischmenden*. So lernte ich die Regeln der *Futuvvet* kennen. Dann ging ich nach Milas, um die Wissenschaft zu erlernen, und ging in die Schule zu Mevlānā Ḫoǧa Muṣliḥeddīn (so auch Köprülüzāde; Cod. G Ṣalāḥeddīn) aus Anṭalia. Ich fing bei *Elif* an, und mit Gottes Hilfe lernte ich Lesen und Schreiben innerhalb dreier Monate (G: 88 Tage), so daß alle Menschen und mein Meister erstaunt waren. [Damals hatten die verfluchten Franken Alexandria geplündert. Da kaufte ich einige Bücher von den Franken.] Wieder vertraute ich mich Gott an: Preis sei ihm, der die Unwissenden aus der Finsternis der Unwissenheit an das Licht der Weisheit führt! Dann wünschte ich ein Buch zu schreiben und die *Futuvvet* zu erläutern" (پس الله تعالى فتوت علمنى بن
قوله روزى قلدى شويلكيم بن يكرمى يدى ياشنده ايرنجه جاهل ايدم يعنى اوقومق ويازمق
هيچ بلمزيدم اما عالملرى يولق سور ايدم ودايم دانشمندلرله صحبت قلوردم هم فتوت
اركانن بلوردم پس اندن ميلاسنه (so! G: ميلاسه) واردم طلب علم قلدم انطاليه‌لو مولانا
خواجه مصلح (G صلاح) الدين نور الله روحه مكتبنه واردم الفدن سبق آلدم تكرى
تعالى اوقمغى يازمغى اوچ آيده روزى قلدى جمله خلايق واستادم حيران قالديلر [اندن
فرنك لعين اسكندريه‌يى يغمالشدى اول وقت بر قاچ پاره كتاب فرنكدن صتون آلدم]
اندن ينه تكريه توكل قلدم شكر اول تكريه كيم بلمزلرى جاهللق ظلمتندن چقرب
علم نورنه ايركورر پس بن ضعيف دلدمكه بر كتاب يزم فتوت بيان وعيان قلم.

In B fol. 3v und J fol. 21v (das nur in J vorhandene in spitzen Klammern ⟨⟩) findet sich davon nur das Folgende: پس چون ⟨الله تعالى⟩ بو مذهب شريفك
علمنى بو قولا روزى قلدى ⟨شيله‌كى بن يكرمى ياشنده يكن اقومق بلمزدم آوت
(so!) اهل علم قتى سوردم اول سببدن علم (sc. فتوت) حق تعالى بكا نصيب
اتدى اندن⟩ دلدومكه فتوت علمن بيان وعيان قلم.

D fol. 4r wie B, nur noch etwas abgekürzter.

Mit der in diesem Bericht genannten Plünderung Alexandrias muß der durch Peter I. von Zypern am Freitag, den 10. Okt. 1365 D./23. Muḥ. 767 H. erfolgte Überfall auf Alexandria gemeint sein, der eine Plünderung der Stadt durch die Franken zur Folge hatte (vgl. W. Heyd, ‚Geschichte des Levantehandels im Mittelalter', II. Bd., Stuttgart 1879, S. 56 u. 431; franz. Ausgabe ‚Histoire du Commerce du Levant' II, S. 52 u. 431; EI II, 574b). Dieses Ereignis bietet den einzigen sicheren Anhaltspunkt für die Datierung der Schrift (zur Datierung s. ferner o. S. 5 Anm. 4).

Es folgt (B fol. 3v unten; J fol. 21r Mitte; D fol. 4r unten; G fol. 8r; BT fol. 29r Mitte) die Aufzählung der benutzten Quellen: *Tefsīr*, *Ḥadīs*, *Qiṣaṣ ul-anbijā*, *Tezkiret ul-evlijā*, *Musammā Kitābi*, *Kitāb ul-qalāid*,

Menāqib (so D; BT und G sagen *Maqālāt*) des Propheten, *Esrār ul-'ārifīn*, *Salvet ul-'ārifīn* (so die Aufzählung in der vollständigsten Form nach BT; geringe Varianten in den anderen Handschriften). Aus diesen Schriften, sagt der Verfasser, habe er alles auf *Futuvvet* und Achitum Bezügliche exzerpiert und das Buch für die Leute von Rum (Anatolien: so B fol. 4r, Z. 11; D fol. 5r, Z. 6, BT fol. 29v, Z. 11 und G fol. 9v, Z. 1f. Rum Eli; in J fol. 22r, Z. 5 fehlt der Landesname) in deren Sprache, türkisch, geschrieben.

Der Inhalt der Schrift ist in großen Zügen folgender (wegen der großen Verwirrtheit von G muß diese Hschr. in der nachstehenden kurzen Übersicht unberücksichtigt bleiben):

J	B	D	BT	
25 r	7 r	11 r	34 r	Gestalten aus der Prophetengeschichte, die im Koran als *Fatan* bezeichnet sind.
31 v	16 r	23 r	44 r	Aussprüche großer Ṣūfis über die *Futuvvet*.
32 r	17 r	24 v	45 r	Leute, die von der *Futuvvet* ausgeschlossen sind.
33 v	18 v	—	47 v	Vergehen, die den Ausschluß aus der *Futuvvet* zur Folge haben.
39 v	26 v	—	—	Tugenden, die den Achi zieren sollen.
42 v	29 v	28 r	57 r	Lehrgang des Novizen: Pflichten des Schülers und Obliegenheiten des Lehrers (des Achi).
44 r	zw. 31 u. 32	32 v	61 v	Die beiden Klassen der *Futuvvet*: *Qavlī* und *Seifī*.
45 r	33 r	35 r	63 r	Regeln für die Bewirtung und Mahlzeit.
48 r	36 r	39 r	66 r	Allgemein ethische Regeln (was der Achi offen halten soll und was er geschlossen halten soll).
49 r	36 v	41 r	67 r	Kleiderregeln.
49 v	37 v	42 v	68 v (Forts. 74 v)	Umgang, den der Achi pflegen und den er meiden soll.
52 r	41 v	46 v	76 r	Das *Samā'*.
54 r	43 r	49 v	79 v	Zeremonial des Achigastmahles.
56 v	45 v	53 v (Forts. 62 v)	70 v (Forts. 82 v)	Anstandsregeln für alle Lebenslagen.

J	B	D	BT	
59 r	49 v	56 v	84 v	Erbliche Unübertragbarkeit der *Futuvvet*würden.
59 v	50 r	67 r	86 r	Vorfahren, Familie und Besitztum des Propheten.
61 v	52 r	56 v	89 r	*Silsile* der *Futuvvet* bis auf den Chalifen Nāṣir und auf aẓ-Ẓāhir Ġijāṯeddīn Ġāzī, einen Sohn Saladins.
62 r	52 r	58 r	90 v	Zeremonial einer Aufnahme in den Bund.
64 r	55 v	62 v	96 r	Schlußwort: Ermahnung zur Geheimhaltung.

Im Cod. BT schließt sich daran eine Nachschrift, die offenbar nicht zu dem ursprünglichen Werke gehört: zunächst eine Abhandlung über die Zahl 7, die im Auszug auch in der Einleitung enthalten ist (B fol. 4v, J fol. 22r, D fol. 5r, BT fol. 29v, G fol. 9v; in G unter dem Vorwande, daß das Buch in 7 Kapitel eingeteilt sei). Dann folgt fol. 97r unter Berufung auf Nāṣir-i-Ḫosrev der Vergleich der *Futuvvet* mit einem Baume, der im Cod. B auf fol. 26r (= J fol. 38v, G fol. 76r) eingeschoben ist (vgl. o. S. 18 Anm. 4). Dann werden ab fol. 98v Fachausdrücke der derzeitigen Futuvvetkreise (*bu zemān ičindeki ehl-i-ṭarīqat*) erläutert, und endlich ab fol. 101r eine Zunftsitzung (*maḥfil*) beschrieben. In diesen letzten Abschnitten wird mit ganz anderen Ausdrücken operiert als in dem eigentlichen *Futuvvetnāme* des Jaḥjā b. Ḫalīl, Ausdrücken und Begriffen, die sich stark mit denen im *Futuvvetnāme* des Sejjid Meḥmed b. Sejjid ʿAlāeddīn (s. o. S. 20 Anm. 3) berühren.

Wie ich bereits in meiner kurzen Notiz OLZ 1928, Sp. 1066 sagte, bereite ich eine ausführliche Bearbeitung des *Futuvvetnāme* des Jaḥjā b. Ḫalīl vor.

4. Die die Achis betreffenden Abschnitte und Verse aus des Gülšehrī *Feleknāme* (Übersetzung von ʿAṭṭār's ‚*Manṭiq aṭ-ṭair*'): vgl. darüber ‚*Ilk müt.*' S. 242; über die von Köprülüzāde benutzten Handschriften vgl. daselbst S. 413, § 176*. Zwei Abschnitte aus dem Werke nach der zweiten bei Köprülüzāde aufgeführten Handschrift, der der Ḫāliṣ Ef. Bibl., sind zusammen mit zwei Ġazels desselben Dichters in den von Hifẓī Tevfiq, Ḥamāmīzāde Iḥsān und Ḥasan ʿĀlī herausgegebenen ‚*Türk edebijäty nümūneleri*', Stambul 1926, S. 146ff. wiedergegeben, in welchen Proben die Achis jedoch nicht vorkommen. Auch in der im Vorstehenden beschriebenen Handschrift J finden sich fol. 71v/72r zwei Ġazels von Gülšehrī, in denen indessen die Achis auch nicht erwähnt werden. Ganz im Geiste des Achitums gehalten ist dagegen der in Cod. J fol. 65r—71r wiedergegebene Abschnitt über Achi Evran aus dem *Feleknāme* (s. o. S. 31), der gleich-

zeitig ein Lehrgedicht für die Achis ist. Ich gedenke diesen Abschnitt zusammen mit dem *Futuvvetnâme* des Jaḥjā b. Ḫalīl herauszugeben.

Über Gülšehrī selbst vgl. noch Köprülüzāde M. F., ‚*Dārülfünūn edebijāt fakültesi meǧmū'asy*' II, S. 409, Anm. 2. Nach 'Alī Emīrī, ‚*'Oṣmanly tārīḫ ve-edebijāt meǧmū'asy*' II, 1335, Heft 20, S. 467, Anm. war er Nachfolger (*Ḫalīfe*) des Achi Evran, was durch den eben genannten Abschnitt aus seinem *Feleknāme* bestätigt wird, in dem er von sich behauptet, 50 Jahre lang mit Achi Evran zusammen gelebt zu haben.

VI. Inschriften.

Zur Literatur vgl. o. S. 3 Anm. 1—4.

A. Adalia.

1. Türbe des Achi Jūsuf mit Tekje und Moschee im gleichnamigen Stadtviertel. Die Bauinschrift der Moschee ist dat. 647 H./1249 D., nennt aber den Stifter nicht (Süleimān Fikrī, ‚*Antalia livāsi tārīḫi*', Stambul 1338—1340, S. 124).

2. Achi Qyzy Türbesi in gleichnamigem Stadtviertel. Bauinschrift nicht erhalten, nur eine religiöse Inschrift von 840 H./1436-37 D. und die Restaurationsinschrift von 1235 H./1819-20 D. (Süleimān Fikrī S. 126).

B. Angora[1]:

1. Bauinschrift der Arslanḫanemoschee am *Mimbar* derselben von 689 H./beg. 14. I. 1290 D. (Ḫalīl Edhem, TOEM VII, 312; Mübārek Ġālib, ‚*Anqara*' I, S. 48f.; II, Nr. 7, S. 8f.; Lesung nach P. Wittek's demnächst in der OLZ erscheinender Besprechung des Buches von M. Ġ.); vgl. Abb. nach eigener Aufnahme auf Taf. I und II:

oberes Feld:

(1) عمر الجامع المبارك فى ايام السلطان الاعظم غياث الدنيا والدين ابى (ا)لفتح مسعود بن كيكاوس خلد الله سلطانه

(2) بتوفيق رب الانام الاخوان صاحبا الفتوة والمروة مد الله عمرهما فى شهور سنة تسع وثمانين وستمائة

unteres Feld:

خالصاً لله تعالى وطلبا لرضاته تقبل الله منهما الحسنات وتجاوز عنهما السّيآت.

Wie aus den Dualen hervorgeht, waren als Subjekte des Inschrifttextes zwei Personen, die als „Brüder" bezeichnet werden, genannt; die Namen sind aber bei der Ausführung der Inschrift leider weggeblieben. Es braucht sich hierbei nicht um leibliche Brüder zu handeln; dagegen wird man wohl mit der Annahme nicht fehl gehen, daß die beiden Stifter durch den Ausdruck „zwei Brüder" als „zwei Achis" bezeichnet werden sollen (s. darüber o. S. 15). Der eine dieser beiden war höchstwahrschein-

1 Bei verschiedenen Lesungen in den Publikationen ist die Lesung der letzten Publikation wiedergegeben.

lich Achi Husāmeddin Ḥüsein. In der Moschee selbst findet sich noch eine kurze Memorialinschrift auf dessen Sohn Achi Šerefeddīn: اللهم اغفر لامير المرحوم شرف الدين (Mübārek Ġālib I, S. 49; II, Nr. 77, S. 40).

2. Bauinschrift eines 'Imāret über einem Fenster der *Türbe* des Achi Šerefeddīn von 731 H./beg. 15. X. 1330 D. (Ḫalīl Edhem TOME VII, 313; Mübārek Ġālib I, S. 49; II, Nr. 16, S. 13):

(1) سعى بانشاء هذه العمارة العبد الضعيف المحتاج
(2) الى رحمة ربه اللطيف محمد بن اخى حسام الحسينى نور
(3) الله قلبه فى الدنيا والآخرة بحرمة الحسين واخيه و
(4) جده وابيه وامه وبنيه فى سنة احدى وثلثين وسبعمائة.

3. Grabinschriften der Familie Achi Ḥusāmeddīn's:

a) des Achi Ḥusāmeddīn (Mübārek Ġālib II, Nr. 80, S. 41): nur der Name erkennbar: اخى حسام الدين المعروف باخى فخر الدين

b) des Achi Šerefeddīn (st. 28. Reğeb 751 H./1. X. 1350 D.; M. Ġ. II, Nr. 20, S. 15f.):

. . . .

(1) الى رحمة الله تعالى المرحوم المغفور السعيد الشهيد افتخار آل [رسول الله] المرتضى
(2) السلطان البرهان (so!) الفتوة والمروة اخى معظم شرف الحق والدين
(3) ضياء الاسلام والمسلمين ابو السخاء محمد بن المرحوم حسام الدين
(4) نور الله قبرهما وجعل الجنة مثواهما ورضى عنهما يوم الجمعة فى وقت الصلوة الثامن والعشرين من شهر رجب سنة احدى وخمسين وسبعمائة اللهم ارحم لصاحب هذة التربة.

c) einer Tochter (Devlet Ḫatun) des Achi Šerefeddīn von 773 H./ 1371—72 D. (M. Ġ. II, Nr. 23, S. 18):

دولت خاتون بنت الصدر الكبير المرتضى اخى شرف الدين محمد بن حسام الدين نور الله قبرهما فى سنة ثلاث وسبعين وسبعمائة.

d) eines Sohnes (Achi Ḥusein) des Achi Šerefeddīn (M. Ġ. II, Nr. 33, S. 21):

اخى حسين بن اخى محمد شرف الدين غفر الله سنة ثلاث . . . . (?) وسبعمائة.

4. Bauinschrift des *Mesğid* des Achi Ja'qūb von 794 H./beg. 29. XI. 1391 D. (Mübārek Ġālib I, S. 35; II, Nr. 31, S. 21):

(1) عمر المسجد اخى يعقوب بن اخى چلبى بن اخى [بشار؟] سنة اربع وتسعين وسبعمائة
(2) وكان قد عمر قبل هذا عمر اخى شجاع واخى خليل واخى على واخى شرف الدين واخى يعقوب
(3) ثم عين للامام فى كل سنة خمسين درهماً وللمؤذن عشرين دراهم والسراج ثلثين من حنطة ////.

5. Restaurationsinschrift des Achi Elvan[1]-Moschee, am *Mimbar* derselben, mit Nennung des Stifters, der hier sonderbarerweise nicht mit Achi, sondern mit Beg bezeichnet ist, von 816 H./beg. 3. IV. 1413 D. (Mübārek Ġālib I, S. 50; II, Nr. 39, S. 24): oberes Feld:

صاحب الخيرات الحاج الوان محمد بك بن الحاج مجد الدين عيسى بن نظام الدين هزار (?) تقبل الله منه حسنات

unteres Feld:

(1) الحمد لمولى الحمد جدد هذا الجامع المبارك فى ايام السلطان الاعظم مولى ملوك العرب والعجم نصير الغزاة

(2) والمجاهدين قاهر الكفرة والمشركين سلطان محمد خان بن بايزيد خان بن مراد خان خلد الله ملكه وابد دولته فى شهور سنة ست عشر وثمانمائة.

6. Grabsteine von Angehörigen anderer Achifamilien:

a) des Achi Elvan von 784 H./1382—83 D. (Mübārek Ġālib II, Nr. 26, S. 19):

. . . . . . المرحوم السعيد الشهيد [مح]مد بك بن حاجى مجد الدين الى رحمة الله تعالى سنة اربع وثمانين سبعمائة.

b) eines Achi Jūsuf b. Achi ʿĀrif von 787 H./beg. 12. II. 1385 D. (Mübārek Ġālib I, S. 11);

c) eines Achi Jūsuf b. Achi ʿAlī v. 789 H./1387 D. (M. Ġ. II, Nr. 27, S. 19; a und b identisch?);

d) eines Achi Sinān eddīn (?) o. D. (a. a. O. I, S. 12; II, Nr. 83, S. 41);

e) eines Kindes (Emīr Pascha) des Achi Elvan von Anfang Rebīʿ I. 802 H./1. XI. 1399 D. (a. a. O. I, S. 23; II, Nr. 35, S. 22);

f) einer Tochter (Saḥar Ḥatun) des Achi Elvan von Ram. 843 H./5. II. 1440 D. (a. a. O. I, S. 23; II, Nr. 45, S. 26).

7. Nach Achis genannte, aber inschriftlose Bauten:

a) Achi Tuġra Mesǧidi (Mübārek Ġālib I S. 37);

b) Ješil Achi Ǧāmiʿi, soll von Achi Ḥusāmeddīn erbaut sein (a. a. O. I, S. 50).

C. Brussa:

1. Grabstein des ʿIvaẓ Pascha b. Achi Bājezīd v. 731 H./beg. 15. X. 1330 D. (Ismāʿīl Ḥaqqī, *Kitābeler*, S. 39f., Anm. 1 mit Falschlesung des Datums: 732 anst. 731); Achi Bajezid selbst soll in Beg Obasy bei Tokat begraben sein, seine Grabinschrift dort ist jedoch nicht mitgeteilt.

2. Inschriften desselben ʿIvaẓ Pascha b. Achi Bājezīd an der Ješil Ǧāmiʿ (s. vorläufig Aḥmed Tevḥīd in ‚*Müṣavver nev-sāl-i-ʿoṣmānī*', 4. Jahrg., 1328, S. 128ff.). Die Inschriften ʿIvaẓ Pascha's werden

1 Den Namen *Elvan* bringt F. W. Hasluck, ‚Christianity and Islam under the sultans', vol. II, Oxford 1929, S. 505 mit dem Namen *Evran* (s. o.) in Zusammenhang.

demnächst in der zusammen mit P. Wittek herauszugebenden Publikation neu vorgelegt.

D. Kyrschehir:

Inschriften am Heiligtume des Achi Evran (Gordlevskij, s. o. S. 4; ich hoffe, auf diese in meinem Referate über die Achistudien Gordlevskij's zurückzukommen).

E. Konia:

Fragment einer undatierten Grabinschrift eines Achi Pangalos im Kloster St. Chariton bei Konia[1] (F. W. Hasluck, ‚Christianity and Islam under the Sultans', Vol. II, Oxford 1929, S. 383, Nr. V; nach des Patriarchen Kyrill VI. von Konia Ἱστορικὴ Περιγραφὴ τοῦ ἐν Βιέννῃ προεκδοθέντος χωρογραφικοῦ πίνακος τῆς μεγάλης Ἀρχισατραπίας Ἰκονίου. Νῦν πρῶτον τύποις ἐκδοθεῖσα. Ἐν τῷ Πατριαρχικῷ Τυπογραφείῳ. Ἐν ἔτει 1815, kl. 8⁰, 73 S.):

Ἐνταῦθα κεῖται εὐγενεστάτων εἰκών, καθαρόν τε λέγω τοῦ μακαρίτου, εἰκὼν δὲ τρισμάκαρος Ἄχη Παγκάλου υἱοῦ δὲ πανευγενοῦς.

Der Text ist lückenhaft und verderbt (vielleicht von Kyrill fehlerhaft wiedergegeben), daher nicht mit Sicherheit übersetzbar. Wie mir durch gütige Vermittlung J. H. Mordtmann's P. Maas mitteilt, ist der Text in byzantinischen Zwölfsilbern (vgl. über diese P. Maas in ‚Byz. Zeitschr.' 1903) abgefaßt, jedoch ist an Stelle des καθαρόν der Genitiv eines viersilbigen Eigennamens zu erwarten; am Schluß muß ein fünfsilbiger Eigenname ausgefallen sein.

Andere Inschriften daselbst sind datiert 1289 und 1298, so daß man für die des Achi Pangalos wohl etwa die gleiche Zeit wird annehmen dürfen.

F. Niksar:

Grabinschrift eines Achi Pehlevān o. D. und Bauinschrift seiner *Türbe* von 690 H./beg. 4. I. 1291 D. (Ismā'il Ḥaqqī, ‚*Kitābeler*', S. 68 f.).

G. Sivas:

1. Grabinschrift des aus der Geschichte des Qāḍī Burhāneddīn bekannten Achi 'Īsā b. Achi Moḥammed von Ende Ševvāl 795 H./Anfang IX. 1393 D. (Riẓvān Nāfiẓ und Ismā'īl Ḥaqqī, ‚*Sivas šehri*' S. 155):

---

1 Über das Kloster des hl. Chariton (von den Türken Aq Monastir genannt) vgl. Nikos Bees, ‚Die Inschriftenaufzeichnungen des Codex Sinaiticus Graecus 508 (976) und die Maria-Spiläotissa-Klosterkirche bei Sille (Lykaonien)' = ‚Texte und Forschungen zur byz.-neugriechischen Philologie (Beihefte der byz.-neugr. Jahrbücher)', Nr. 1, Berlin-Wilmersdorf 1922, namentlich S. 11.

(1) توفى المرحوم المغفور السيد (السعيد .l) الشهيد المحتاج الى رحمة الله تعالى
(2) اخى عيسى بن المرحوم اخى محمد طاب ثراهما فى اواخر شهر شوال سنة
خمس وتسعين وسبعمائة.

2. Eine nach einem Achi Emir Aḥmed genannte *Türbe* mit unleserlicher Inschrift; der Name dieses Achi kommt indessen in einer 733 H./1332-33 D. datierten *Vagfijje* vor; seine Titulatur lautet dort:

الصدر المكرم والقرم المفخم افتخار الاكابر والخواص.... سيد الصفا والمروة
وسيد اصحاب الطريقة والحقيقة اخى امير احمد بن زين الحاج.

Ob dieser mit dem Achi Aḥmed Biğaqği identisch ist, bei dem Ibn Baṭṭūṭa II, 290 in Sivas abstieg? (Riẓvān Nāfiẓ und Ismā'īl Ḥaqqī, S. 146).

G. Tokat:

Bauinschrift der *Türbe* des Achi Muḥjīddın von 717 H./beg. 16. III. 1317 D., in der indessen die Bezeichnung als Achi fehlt (Ismā'īl Ḥaqqī, ‚*Kitābeler*', S. 18).

H. Turchal:

Bauinschrift der *Türbe* des Achi Jūsuf Baba von 723 H./beg. 5. VIII. 1323 D. (Ismā'īl Ḥaqqī, ‚*Kitābeler*', S. 84):

(1) عمر هذه الزاوية.... الشيخ هذه
(2) اخى يوسف قدس روحه فى شهر شعبان سنة ثلث وعشرين وسبعمائة.

EIN MAHDĪ DES 15. JAHRHUNDERTS.
SAIJID MUḤAMMAD IBN FALĀḤ UND SEINE NACHKOMMEN.

VON

W. CASKEL

B. MORITZ ZUM 70. GEBURTSTAG.

Bei Babinger, *Geschichtsschreiber der Osmanen*, liest man unter Nr. 100: „Nijāzī verherrlichte in einem *hünernāme*, auch *ẓafernāme* (Ḥ. Ch., Nr. 14428) betitelten Werke die Unternehmung des Statthalters von Baghdād, ʿAlī Paša, gegen Sinğār und Mušaʿšaʿ (Mesopotamien) im Jahre 992/1584. Über jenen Straffeldzug ..... dürften in diesem Werk umfangreiche Mitteilungen enthalten sein, so daß es vielleicht auch über die Stammesverhältnisse um den Ğebel Sinğār belangreiche Aufschlüsse gibt". Die letzte Annahme ist unrichtig, denn sie beruht auf einem Editionsfehler Flügel's. An der von Babinger benutzten Ḥāğğī Chalīfa-Stelle ist nicht Sinğār zu lesen, sondern Saǧǧād[1]. Das ist aber kein Berg, sondern ein Mann, und die Mušaʿšaʿ sind nicht etwa Jezīden, sondern šīʿitische Ultra's, die im 15. Jahrh. ein Reich in ʿIrāq und Chūzistān gründeten, und deren Nachkommen als Wālī's von Ḥuwēze bis in die Gegenwart reichen.

Die Dynastie der Mušaʿšaʿ-Saijiden fehlt in den bekannten einschlägigen Werken. Über ihre Anfänge hat sich früh der Schleier der Legende gelegt, ihre Geschichte ist unter der Wirkung religiös-politischer Vorurteile entstellt worden. In die europäische Literatur sind nur wenige und nicht die besten Nach-

1 So richtig der Stambuler Druck II 657, 14.

richten über die Mušaʿšaʿ gelangt. Auch die folgenden Notizen, welche die Entwicklung ihres Reiches bis zum Ende des 16. Jahrh. schildern, wo der Name Mušaʿšaʿ verschwindet, und der Staat von Ḥuwēze ins volle Licht der Geschichte tritt, erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Ich habe sie zusammengestellt, weil sie mir geeignet scheinen, die verworrene Periode der Nachtimuridenzeit in Vorderasien zu klären und das Dunkel zu lichten, das über der Gründung der šīʿitischen „Staatskirche" durch Schāh Ismāʿīl schwebt.

Quellen.

Für die türkischen Historiker ist Mušaʿšaʿ wenig mehr als ein bloßer Name, der in der Liste der Eroberungen Sultan Sülejmān des Großen erscheint. Daß das Mušaʿšaʿ-Reich eine Rolle in den Perserkriegen unter Murād III. (1574—1595) spielte, geht nur aus einigen in den Urkundensammlungen des Ferīdūn und Ṣary ʿAbdullāh erhaltenen Dokumenten hervor. Zusammenhängende Nachrichten über die Mušaʿšaʿ findet man an einer Stelle, wo man sie zunächst nicht sucht, nämlich im *Ǧihān-nümā* Ḥāǧǧī Chalīfa's. Außer einigen historischen Bemerkungen unter Baṣra hat er im Artikel Chūzistān eine legendäre Notiz über den Ursprung der Sekte und eine Herrscherliste, über deren Herkunft noch zu sprechen sein wird.

Die persischen Quellen: Biographien, Welt- und Lokalgeschichten, zu denen ich auch die Kurdengeschichte des Šaraf ud-Dīn (vollendet 1597)[1] rechne, sind über die Mušaʿšaʿ besser unterrichtet. Über das Dogma und den Kultus der Sekte erfährt man einiges anläßlich der Schilderung ihrer Vernichtung durch Schāh Ismāʿīl im Jahre 914/1508—1509. Die älteste Quelle ist hier der von 1521 bis 1523/24 verfaßte *Ḥabīb us-sijar* des Chwāndamīr[2]. Ihn schreibt Iskandar Munšī in seinem *Taʾrīch-i ʿālam-ārā-ji ʿAbbāsī* (um 1616) aus, während das moderne

1 Ich benutze die Übersetzung von Charmoy, *Chèref-Nameh*, St. Petersburg 1868.

2 Teheran 1271. Die Geschichte Schāh Ismāʿīl's, Add. 200, Camb. Univ. Lib., scheint nach dem Zitat bei Browne, *History of Persian Literature*, IV 58f. nicht mehr zu bringen als der *Ḥabīb us-sijar*.

Fārsnāme-i Nāṣirī des Mīrzā Ḥasan Fasā'ī (Teheran 1313) und das Supplement des Riḍā-Qulī Chān Hidājat zur *Rauḍat us-ṣafā*[1] noch einiges darüber hinaus nachtragen. Die wichtigste Quelle sind die *Maǧālis ul-mu'minīn* (verfaßt 1582)[2] des „Dritten Märtyrers", Qāḍī Nūrullāh, dessen Großvater Saijid Nūrullāh al-Mar'ašī die Glanzzeit des Muša'ša'-Reiches mit herbeigeführt hatte. Abgesehen von einer Reihe in verschiedenen Abschnitten verstreuter Nachrichten bringt er im letzten (16.) *ǧund* des achten *maǧlis*, der von den šī'itischen Dynastien und Herrschern handelt, einen Sonderartikel: در سادات مشعشع والی خوزستان. Hier finden wir die aus dem *Ǧihān-nümā* schon bekannte legendäre Notiz über die Anfänge der Muša'ša' und die Herrscherliste[3] in erweiterter Form wieder. Beide sind durch einen umfangreichen Auszug aus dem *Ta'rīch-i Ghijāṯī* eines späteren 'Irāqers[4] getrennt, der eine ausführliche in objektivem Ton gehaltene Schilderung der Gründung des Muša'ša'-Reiches enthält. Der Artikel der *Maǧālis* bedeutet jedoch mehr als eine Kompilation. Während die übrigen persischen Historiker die Muša'ša' vom Standpunkt der orthodoxen Šī'a als *Ghulāt* und Rebellen verdammen, versucht Qāḍī Nūrullāh sie zu rechtfertigen. Hier spielt nicht nur das begreifliche Interesse hinein, die Haltung seines Großvaters zu entschuldigen, sondern auch sein dogmatisch ungebundener weitherziger Standpunkt und seine Heimatliebe, die in den Zeilen zum Ausdruck kommt, welche er unter dem Motto *ḥubb al-waṭan min al-īmān* „Die Liebe zur Heimat gehört zum Glauben" seiner Vaterstadt Šūštar widmet und der Blütezeit, die sie unter den Muša'ša'-Saijiden erlebte.

Die *Maǧālis* sind stark ausgeschrieben in der *Taḏkira-i Šūštar* betitelten Lokalgeschichte des Saijid 'Abdullāh b.

1 Teheran 1270—74.

2 Teheran 1268. Da das mir zugängliche Exemplar nur im Anfang paginiert ist, zitiere ich in den übrigen Teilen nach *maǧlis* und Artikeln.

3 Sie müssen aus einer gemeinsamen, mir unbekannten Quelle stammen.

4 بعضی از متأخرین اهالی عراق در تاریخ غیاثی. Nach einer brieflichen Mitteilung Minorsky's erscheint der Name handschriftlich auch als عیاثی.

Nūreddīn b. Ni'matullāh († 1759)[1]. Sie benutzt jedoch auch andere Quellen und ermöglicht so die Aufklärung einer wesentlichen Differenz zwischen den Angaben der persischen Historiker und denen der „Herrscherliste" der *Maǧālis* bzw. des *Ǧihān-nümā*, welche gerade für das dem Muša'ša'-Reich verhängnisvoll gewordene Jahr 914/1508—09 auseinandergehen. Auch 'Alī aš-Šarqī benutzt die *Maǧālis* neben anderen mir unbekannten Quellen in seinem Artikel al-Ǧazā'ir (*Lughat al-'Arab*, Jahrg. IV Nr. 9 1927), der auf S. 529 einige Bemerkungen über die Muša'ša' enthält.

Als selbständige europäische Quelle ist nur zu nennen Layard, *A Description of the Province of Khúzistán*, JRGS XVI (1846)[2], wo auf S. 33ff. die Familien-Tradition der Muša'ša'-Saijiden nach Angaben des damaligen Wālī's von Ḥuwēze Mullā Faraǧullāh wiedergegeben wird.

Der 'Irāq in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts.

Als Timur im Februar 1405 starb, hatte der 'Irāq zwölf Kriegsjahre hinter sich. Im Spätsommer 1393 stand Timur zum erstenmal vor Baghdād. Die Stadt fiel ohne Gegenwehr, Sultan Aḥmed ibn Uwais von den Ǧalā'ir war geflohen. Mongolische Streifscharen verheerten das Land bis Wāsiṭ und Baṣra. Zehn unruhige Jahre folgten. Timur verfügte noch nicht über die Kräfte, um das Land dauernd besetzt zu halten. Dreimal konnte Sultan Aḥmed wieder in seine Heimatstadt einziehen, dreimal mußte er sie wieder vor den Mongolen räumen. Im Sommer des Jahres 1401 erschien Timur zum zweiten Male im 'Irāq. Als er wieder abzog, ließ er Baghdād als menschenleeren Trümmerhaufen zurück, Ḥille und Wāsiṭ waren verwüstet, nur Neǧef als heilige Stätte geschont worden[3]. — Im Winter desselben Jahres 1401 ritten vier mongolische Heerhaufen vom Kaukasus durch die verschneiten kurdischen Gebirge nach Süden. Der erste blieb in Ǧezīre(t Ibn 'Omar)

1 *Bibliotheca Indica* Nr. 206.

2 Später zum Teil übernommen in seine *Early Adventures*, London 1887, II 148f.; verwertet in Minorsky, *Notes sur la Secte des Ahlè-Haqq*, Paris, II 107.

3 'Alī Jazdī, *Ẓafarnāme*, II 370.

in Obermesopotamien stehen, der zweite verheerte das Land östlich Baghdād, der dritte stieß umfassend durch Luristān und Chūzistān bis Wāsiṭ im Herzen des Zweistromlandes vor. Der Haupttrupp nahm Baghdād. Abermals konnte Sultan Aḥmed seine Flucht durch den Abbruch der Schiffbrücke über den Eufrat bei Ḥille decken. Die mongolischen Führer verließen im Frühjahr wieder das Land[1]. — Erst im Jahre 1403, nach Niederwerfung der Westmächte, des Mamlūken- und des Osmanen-Reiches, glaubte Timur die Zeit gekommen, Mesopotamien in Verwaltung zu nehmen. Sein Sohn Mīrzā Abā Bakr wurde angewiesen, das Land von Dijārbekr aus systematisch zu besetzen. Bei Ḥille vereinigte sich dieser mit den Truppen der Statthalter Westpersiens und schlug das Haupt der Qaraqojunlu-Turkmenen Qara Jūsuf, dem Sultan Aḥmed kurz zuvor sein Land hatte überlassen müssen. Mit diesem Siege war der letzte Widerstand gebrochen. Mīrzā Abā Bakr konnte den Wiederaufbau beginnen.

Der Friede war nicht von langer Dauer. Zwar bemächtigten sich Sultan Aḥmed und Qara Jūsuf nach Timur's Tode ohne Schwierigkeiten ihrer alten Länder, die Erben Timur's wichen nach Persien zurück. Sofort aber beginnt ein Kampf um die Großstadt des Nordens, Tebrīz. Von den drei Parteien, die miteinander ringen: Ǧalā'ir, Qaraqojunlu und Timuriden treten die Ǧalā'ir zuerst vom Schauplatz ab. Sultan Aḥmed wird von Qara Jūsuf zur Thronentsagung gezwungen und kurz darauf hingerichtet (1410). Seine Familie muß Baghdād den Qaraqojunlu überlassen, doch bleibt ihr das Land südlich der Hauptstadt und Chūzistān. Der Kampf um Tebrīz endet mit dem Tode des Qara Jūsuf (1420) zugunsten von Timur's Sohn Schāh Ruch. Sein Sohn und Nachfolger Qara Iskandar konnte den Qaraqojunlu keinen bleibenden Erfolg erringen; das gelang erst in einer späteren Zeit seinem Bruder Ǧahān Schāh.

Zunächst blieb Persien in der Hand Schāh Ruch's. Er verteilte die Provinzen unter seine Brüder und Söhne. Fārs, das für die Ereignisse, von denen im folgenden die Rede sein soll,

---

1 'Alī Jazdī II 384ff.

allein von Interesse ist, kam 1414 an seinen Sohn Mīrzā Ibrāhīm Sultan[1]. Dieser starb noch zu Lebzeiten seines Vaters im Jahre 838 d. H. (beginnt 7. 8. 1434)[2]. Sein zweijähriger Sohn 'Abdallāh folgte ihm; die Geschäfte führte Emīr Schejch Muḥibb ed-dīn Abū-l-Chair. Im Jahre 841 (beginnt 5. 7. 1439) wurde dieser zum Rücktritt gezwungen; aber schon drei Jahre später war er wieder am Ruder. Man konnte den mächtigen Mann, dessen Beziehungen bis Baghdād reichten, für das neu gewonnene Chūzistān nicht entbehren[3].

Chūzistān war von Mīrzā Ibrāhīm in den Jahren 824—27/ 1421—24 den Ǧalā'ir entrissen worden[4]. Dieses Land hat immer eine eigentümliche Mittlerstellung zwischen Iran und Mesopotamien eingenommen, sein Besitz war für Schāh Ruch von hoher Bedeutung. Hier vereinigen sich die Straßen, die vom iranischen Hochland, von Iṣfahān und Schīrāz, herabkommen und längs des Kārūn nach Arabien und dem 'Irāq führen[5]. Vom mittleren Kārūn bestand damals auch eine direkte Verbindung nach Wāsiṭ, die den modernen (und antiken) Lauf des Tigris — etwa bei Zakīja[6] — kreuzte und den damaligen Tigris

---

1 *Fārsnāme* I 73, 10; vgl. 74, 12.

2 *Fārsnāme* I 74f.

3 *Fārsnāme* I 75, 4. Eine Inschrift von ihm an der Hauptmoschee von Šūštar unweit des Westtores wird in der *Taḏkira* S. 33 u. f. erwähnt. Nach derselben Quelle war er Gouverneur dieser Stadt und sein Vater Muḥammad Ǧauzī Schāfi'ī Minister in Schīrāz. Das geht wohl auf eine frühere Zeit.

4 Vgl. Huart, *Mémoire sur la Fin de la Dynastie des Ilékaniens*, JA Ser. 7, VIII (1876) 345 ff. Die Šūštar-Geschichte enthält kaum etwas darüber hinaus. Zu erwähnen wäre nur die dort S. 14 genannte Bauinschrift des Sultan Uwais ibn Schejch Hasan Jūnānī am Minaret der Hauptmoschee in Šūštar vom Jahre 822/1419. Das muß Uwais ibn Schāh Walad sein, der 818—824 herrschte. Das Patronym geht wohl auf den Gründer der Dynastie, Schejch Ḥasan Buzurg; für Jūnānī wäre dann Nūjānī zu lesen.

5 Vgl. Massignon in *RMM* VI (1908) 388.

6 Dialektisch: Zetschīje. Älteste Erwähnungen: *Nuzhat al-qulūb* (um 1340) 39, 1; Sīdī 'Alī Re'is (1554), trd. Vambéry, S. 7; John Eldred (1583) in Hakluyt, *Principal Navigations* ...., London 1599, II 270; *Ǧihān-nümā* 455. Der Unterlauf des Tigris heißt danach Šaṭṭ-i-Zakīje, Naẓmīzāde, *Gülšen-i chulefā*, f. 119 r. 3; Rāšid, *Ta'rīch*, II f. 121 v. (زكيه) für die Jahre 1701 bzw. 1715.

in der Höhe von Maʿbadīje, dem Heiligtum des Aḥmed er-Rifāʿī, erreichte[1]. Chūzistān hatte unter Timur weniger gelitten als die Nachbarstaaten. Von seinen altberühmten Orten standen noch Ḥuwēze, der Mittelpunkt eines gut bewässerten Bezirkes am Karcha, Dizfūl an der Schwelle der lurischen Gebirge, Šūštar mit seinen großartigen Bewässerungseinrichtungen und seiner Zitadelle Qalʿat-salāsil und Dōraq im Schwemmland des Ǧerrāḥī und Kārūn.

Der Staat der Ǧalāʾir war durch den Verlust dieser Provinz arg beschnitten worden. Ihnen blieb Baṣra und ein schmaler Streifen nördlich des Šaṭṭ mit Qubbān, der Vorgängerin des heutigen Muḥammera[2]. Dazu kamen Wāsiṭ, Ḥille und das Gebiet der Heiligen Städte der Šīʿiten Neǧef und Kerbelā. Diesem Reststaat der Ǧalāʾir war keine lange Dauer beschieden. Nach langwierigem Kampfe schloß Aspand[3] Mīrzā Qaraqojunlu Sultan Ḥusain in Ḥille ein und eroberte die Stadt im Jahre 1432.

Es war ein kritisches Jahr für den ʿIrāq. In Obermesopotamien herrschte Heuschreckenplage, in Baghdād wütete die Pest, das Land südlich davon war durch die Einfälle Aspand's

---

1 ʿAlī Jazdī II 387f. Ibn Baṭṭūṭa II 4 nennt den letztgenannten Ort: Umm ʿUbaida; *Nuzhat al-qulūb* 46, 1: Maʿbadīja.

2 Diese Grenzziehung zwischen ʿIrāq und Persien ist bis spät in die osmanische Zeit hinein in Geltung geblieben. Vgl. *Ǧihān-nümā* 454, 18; Thévenot, *Voyages*, Amsterdam 1727, Bd. III S. 550ff.; Derwiš Pascha, *Ḥudūd-i Irānīje dāʾir*, Stambul 1321 (verfaßt 1269), S. 3ff.; ʿAlī aš-Šarqī, *Lughat al-ʿArab*, Jhg. IV, S. 529 unten f.

3 So erscheint der Name bei den Persern Mirchwānd, Chwāndamīr und in dem Artikel Aspand der *Maǧālis* (*maǧlis* 8, letzte Abteilung des 12. *ǧund*), wo gleich im Anfang die Form durch den Reim und die Wortspiele mit *sepend* „Bergraute" gesichert ist. Nur ʿAlī Jazdī schreibt II 554 Isfendijār, die Türken Naẓmīzāde und Müneǧǧimbašy schreiben Azbān und Aspān, so auch Huart und Zambaur; die Araber (vgl. Weil, *Geschichte der Chalifen* V 142) Isbahān, ähnlich (nach gütiger Mitteilung von Professor Markwart) der Armenier Thomas von Medzoph, ed. Šahnazarian, Paris 1860, S. 79; vgl. die Übersetzung in F. Nève, *Exposé des Guerres de Tamerlan et de Schah Rokh, Mémoires de l'Académie ... de Belgique*, Bruxelles, XI (1860) 110[2].

verwüstet[1]. Aspand Mīrzā scheint seinen Brüdern Iskandar und Ǧahān Schāh an barbarischer Wildheit nicht nachgestanden zu haben[2]. Der Qāḍī Nūrullāh macht ihn freilich zum weißen Raben in seiner Sippe; aber er hatte Gründe, ihn rein zu waschen: Aspand ist später Šīʿit geworden. Jedenfalls hatte Aspand die Energie und die militärische Tüchtigkeit seiner Familie geerbt. Im Winter des Jahres 1420 führte er das Heer zurück, das sich nach dem Tode seines Vaters in voller Auflösung befand[3]. In der mehrtägigen Schlacht von Pakrawant (1421) drang er zweimal bis an die Hauptlinie Schāh Ruch's vor; erst als die Mongolen das Gerücht aussprengten, Aspand sei in ihre Hand gefallen, gab sein Bruder Iskandar die Schlacht verloren[4]. Nach mancherlei Kämpfen mit seinen Brüdern gewann er um 1433[5] die Alleinherrschaft in Baghdād und damit die im ganzen ʿIrāq. Im Jahre 840/1436—37 tat er einen bedeutsamen Schritt: er trat zur Imāmīja über, und übernahm die šīʿitischen Formeln in die kultische Predigt und die Legende seiner Münzen[6]. Es waren gewiß nicht allein die beunruhigende Gestirnkonstellation des Jahres 840 d. H. und die geistliche Beredsamkeit des Schejch Aḥmed ibn Fahd, die ihn dazu veranlaßten. Vielmehr war dieser Schritt ein Versuch, die einzige geistige Macht für sich einzuspannen, die damals im ʿIrāq existierte, die Šīʿa, und seine Herrschaft auf Stärkeres zu gründen als die Waffen seiner Turkmenen, die einheimische Bevölkerung. Aber es war zu spät. Ein Mächtigerer kam ihm zuvor und entwand ihm die Früchte seines Tuns. In demselben Jahre 840, in welchem Aspand sein Bekenntnis wechselte, trat ein Mann in die Öffentlichkeit, der den Anspruch erhob, der

1 Die Kunde des Elends drang bis Ägypten, Huart a. a. O. S. 350.

2 Vgl. Nève a. a. O.

3 Thomas von Medzoph a. a. O. S. 79.

4 So der Artikel Aspand der *Maǧālis*. Thomas von Medzoph spricht in diesem Zusammenhang nur von Iskandar.

5 Auf die chronologischen Differenzen kann ich hier nicht eingehen.

6 So *Maǧālis* a. a. O. Minorsky betont *EI* II 1222 b. (s. v. *Kurden*) den šīʿitischen Extremismus der Qaraqojunlu schlechthin; in den *Notes sur la secte des Ahlé-Haqq* I 27 erwähnt er nur die Gottlosigkeit, die ihnen durch die orthodoxen Historiker vorgeworfen wird.

verheißene Mahdī zu sein, der Saijid Muḥammad ibn Falāḥ. In kurzer Zeit gewann er Anhang unter den arabischen Stämmen um Wāsiṭ und legte so die Grundlage eines Gemeinwesens, das, als Aspand Mīrzā im Jahre 1444 starb[1], bis vor die Tore seiner Hauptstadt Baghdād reichte.

Der überraschende Erfolg dieser Bewegung erklärt sich zum Teil durch die eigentümlichen Verhältnisse des ʿIrāq. Die Macht der jeweiligen Regierung reichte über die Städte Baghdād, Wāsiṭ, Ḥille, Baṣra nicht hinaus. Die Heiligen Stätten der Šīʿiten mit ihrer unruhigen Bevölkerung waren ihrem direkten Einfluß entzogen[2]. Hier waren die ʿAlīden mächtig, unter denen schon damals die Kammūna-Saijiden die größte Rolle spielten[3]. Das flache Land, Sumpf und Steppe, war den Beduinen überlassen. Die Stammeskarte zeigte damals im ganzen noch die mittelalterlichen Züge. Die großen Verbände, die ihr seit dem 16. Jahrhundert das Relief geben[4], schweiften noch im Neǧd und in der Syrischen Wüste. Aber schon tauchen die Meʿdān auf, Büffelzüchter und Reisbauer in den schwer zugänglichen Sumpfgebieten[5]. Die Mongolen hatten das Stämme-Problem, noch gegenwärtig der Prüfstein für jede Regierung im ʿIrāq, zu lösen versucht, indem sie die betreffenden Gebiete den Häuptern großer Stämme zu Lehen gaben[6]. Im 15. Jahrh. treten zwei Familien solcher Stammesfürsten besonders hervor, die Benī

1 Er wurde zu Baghdād in dem von ihm bei Lebzeiten für sich errichteten Grabmal im Garten ʿAišābād am Tigris beigesetzt.

2 So schon unter den Mongolen: Ibn Baṭṭūṭa I 420.

3 *Maǧālis* f. 29 v.; 66 r.; für die Gegenwart vgl. (G. L. Bell,) *Review of the Civil Administration of Mesopotamia*, London 1920, S. 29 ff.

4 Longrigg, *Four Centuries of Modern ʿIrāq*, Oxford 1925, S. 77 ff.

5 Ibn Baṭṭūṭa II 2, am Eufrat zwischen Meschhed und Wāsiṭ: أعراب يعرفون بالمعادى „des Arabes connus par leurs excès" (!); für die Gegenwart vgl. B. Moritz in *Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde*, Berlin 1888, S. 195. معادى bei Ibn Baṭṭūṭa bzw. in den *Maǧālis* (vgl. unten S. 65) gibt offenbar die Nisbe wieder, die heute etwa *emʿādi* lautet. Es läge also *Imāla* vor; vgl. aber A. Fischer in *ZDMG* LXIII 397, der die Nisbe mit dem klassischen معيدى zusammenstellt.

6 Sogar Baṣra, Abulfidā (Stambul 1286) IV 85, 4.

Qijān von ʿUbāda um Wāsiṭ[1] und die ʿUlaijān[2] in Ǧezāʾir, auf den „Inseln", die eben damals aus den Sümpfen am unteren Tigris emportauchten[3]. Indem die Regierung solche Schejchfamilien stützte, versuchte sie der Anarchie zu steuern, die unter den Meʿdān beständig droht: das dichte Zusammenwohnen verursacht Reibungen, welche die Stämme in kleine Abteilungen aufbrechen und den Einfluß der Schejche beschränken[4], und die alljährlich drohende Gefahr einer Überschwemmung oder Flußverlagerung schafft eine wirtschaftliche Unsicherheit, die den besten Nährboden für eine Revolte abgibt. Militärische Maßnahmen bei einem Meʿdān-Aufstand sind nicht leicht wirksam, denn ihre Gebiete können mittels Durchstechen der Dämme unzugänglich gemacht werden. Zudem sind die Meʿdān kriegstüchtiger als die Beduinen. Die großen Schlachten des mesopotamischen Aufstandes im Sommer 1920 sind von Meʿdān und Halbnomaden geschlagen worden; die Beduinen begnügten sich auch hier mit dem Beutemachen und überließen das Fechten den anderen. Es bedarf allerdings einer starken Parole, um diese zersplitterten Stämme zu einem gemeinsamen Zweck zu vereinigen. Wie die Dinge liegen, kann das nur die des *Ǧihād* im Sinne der Šīʿa sein. Sie war es im mesopotamischen Aufstand von 1920 wie in der Meʿdān-Erhebung des Jahres 1436. Die orthodoxen *Muǧtahid*'s riefen freilich vor neun Jahren für den verborgenen Imām der Zeit zum Kriege auf, Saijid Muḥammad ibn Falāḥ für sich selbst, den offenbaren Mahdī.

---

1 Vgl. Ibn Chaldûn, *Hist. des Berbères*, trd. de Slane, Paris 1925, I 27.

2 Sie herrschten noch bis in die Türkenzeit, wo mehrfach Expeditionen gegen sie unternommen wurden, vgl. Longrigg S. 32.

3 Die Landschaft entspricht etwa den großen Sümpfen, die sich heute von Sūq eš-Šujūch bis unweit Baṣra am unteren Eufrat und Šaṭṭ erstrecken. Hauptstadt war Medīna(t Benī Manṣūr) am Ausfluß des Nahr ʿAntar aus dem Eufrat. Im erweiterten Sinne umfaßte der Begriff Ǧezāʾir auch das Überschwemmungsgebiet des Karcha. Vgl. *Maǧālis* f. 14 r. unten f. und jetzt ʿAlī aš-Šarqī's gleichnamigen Artikel in *Lughat al-ʿArab*, IV. Jahrg. 526—530.

4 *Review* . . . . *of Mesopotamia*, S. 77; 80; 145.

Die Šīʿa.

Mesopotamien, der klassische Boden der Šīʿa, war auch noch im 15. Jahrh. ihr Hauptsitz. Neben den Heiligen Städten und Ḥille war ihr Stützpunkt Ǧezāʾir, das Gebiet, das dann im 17. Jahrh. diesem Bekenntnis zahlreiche bedeutende Gelehrte geschenkt hat[1]. Auch die Stämme des ʿIrāq waren wie in der Gegenwart fast ausnahmslos šīʿitisch, so die Meʿdān Ibn Baṭṭūṭa's (II 2) und die Bevölkerung des Landstrichs von Baṣra bis Qurna[2].

Dagegen war Persien trotz starker šīʿitischer Enklaven am Golf und am Kaspischen Meer, in Ḳum, Kāschān, Sāwa und Āwa noch ein sunnitisches Land. Im Osten bestanden šīʿitische Zentren in Chorāsān — seit der Zeit der Serbedāre — und in Afghānistān (die Hezāra)[3], während sich weiter nördlich im Pamir-Vorland Ismāʿīliten[4] vorfanden.

In Syrien konnte sich die Šīʿa auf das geschlossene Volkstum der Metāwile stützen. Doch wurde sie hier durch die Sunna niedergehalten. Ihr bedeutendes Schulhaupt in Damaskus Abū ʿAbdallāh Muḥammad ibn Makkī al-ʿĀmilī, der „Erste Märtyrer", war hier im Jahre 786/1384[5] hingerichtet worden.

Dunkel sind die Verhältnisse in Kleinasien. Von rechtgläubigen šīʿitischen Gemeinden in diesen Gegenden wissen wir nichts. Dagegen können wir die kleinasiatischen ʿAlewī's, šīʿitische Gnostiker, jetzt bis in den Anfang des 15. Jahrh. verfolgen, nachdem Babinger die Verbindungen gezeigt hat, die zwischen der durch Schāh Ismāʿīl erregten ʿAlewī-Erhebung im Jahre 1500 und den Derwisch-Aufständen um 1416

1 *Maǧālis* f. 13 r. unten f.

2 *Maǧālis* f. 29 v. unten.

3 *Maǧālis* f. 31 v. Mitte.

4 *EI* s. v. *Shughnān*.

5 Dieses Jahr ist am häufigsten bezeugt. Rieu's Einwand, der Statthalter Baidimur, der ihn hinrichten ließ, sei schon 782 abgesetzt worden, ist unbegründet; denn dieser war, wie Ibn Jjās I 261 beweist, im Jahre 786 wieder im Amt.

bestehen[1]. Jedenfalls sind die ṣūfischen Schejche, die in Kleinasien besonders einflußreich waren, bewußt oder unbewußt Schrittmacher der Šīʿa gewesen.

Die Beziehungen zwischen der Ṣūfik und der orthodoxen Šīʿa waren damals noch sehr lebendig; der Bruch ist erst im 17. Jahrh. erfolgt. Im 14. Jahrh. fand Ibn Baṭṭūṭa in Neǧef die Ṣūfī's der Imāmīja[2]. Im äußersten Osten bekannte sich die ṣūfische Schule des ʿAlī Hamadānī († 1385) zur Šīʿa[3]. Ihr interessantester Vertreter ist der Saijid Muḥammad Nūrbachš († 1464 oder 1465), der das Chalifat für sich beanspruchte und seit dem Jahre 1423 eine nicht ganz durchsichtige Mahdī-Rolle zuerst im bucharisch-afghanischen Grenzgebiet, später in Luristān spielte. Die Mystik hatte nicht nur bei den extremen Gruppen der Šīʿa Anhänger, sondern auch bei den höchsten orthodoxen Autoritäten. In dem *Muǧtahid* der Zeit, Schejch Ahmad ibn Fahd al-Ḥillī vereinigte sich šīʿitische Theologie und Jurisprudenz mit mystischer Frömmigkeit[4]. Ǧamāleddīn Abū-l-ʿAbbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn Fahd al-Asadī war in Ḥille im Jahre 757/1356 geboren. Er gehörte zur Schule des „Ersten Märtyrers"; unter seinen Lehrern befand sich dessen Sohn Ḍijāʾeddīn ʿAlī, ferner der berühmte Miqdād[5], der Naqīb Abū-l-Qāsim ʿAlī ibn ʿAbd al-Ḥamīd an-Nīlī an-Nassāba[6] und ʿAlī ibn al-Chāzin al-Ḥāʾirī[7]. Schejch Aḥmad's literarische Arbeiten lagen vor-

1 Babinger, *Schejch Bedr ed-Dīn.*

2 I 415.

3 Über sie handelt die Handschrift Ivanow, *Cat. Pers. Manus. Curzon Collection*, Calcutta 1926, Nr. 704.

4 Seine vita steht *Maǧālis, maǧlis* 5 hinter dem Artikel über den „Ersten Märtyrer"; Chwānsārī, *Rauḍāt ul-ǧannāt*, Teheran 1306, I 20f.; *Nāme-i dānišwarān-i Nāṣirī*, Teheran 1296, I 226ff. Die *Riǧāl*-Bücher warnen vor der Verwechslung mit einem etwas älteren Aḥmad ibn Fahd, bei dem jedoch Fahd Name des Vaters ist, und dessen *Nisbe* und Ehrenname Absāʾī bzw. Šihābeddīn lauten. Er war Verfasser der *Chulāṣat at-tanqīḥ fī maḏhab al-ḥaqq aṣ-ṣaḥīḥ* (Kentūrī 1062).

5 Vgl. *Ephemerides Orientales* Nr. 31, Strothmann, *Literatur der Zwölfer-Schīʿa*, Nr. 57.

6 Vgl. unten S. 62.

7 So *Rauḍāt*; *Maǧālis*: Ḥābirī; *Nāme-i Dānišwarān*: Ǧābirī.

wiegend auf juristischem Gebiet[1], sein ṣūfischer Standpunkt dürfte am ersten in dem *Kitāb at-taḥṣīn fī ṣifāt al-ʿārifīn* zum Ausdruck gekommen sein.

Den großen Erfolg seines Lebens verdankt der Schejch seiner Meisterschaft in der Polemik. In der von Aspand Mīrzā veranstalteten Disputation des Jahres 840 d. H. überwand er die sunnitischen Theologen, und der Fürst trat daraufhin, wie es heißt, zur Šīʿa über. Ein Jahr später starb Schejch Aḥmad ibn Fahd in Ḥille, wo er auch gelehrt hatte. Er wurde in Kerbelā bestattet; sein Grab galt als Gnadenort, Chwānsārī besuchte es noch im vorigen Jahrhundert.

Die Doppelstellung Aḥmad ibn Fahd's als Ṣūfī und Theologe spiegelt sich in seinen Schülern wieder. Unter ihnen befanden sich Ibn Abī Ǧumhūr al-Aḥsāʾī und ʿAlī ibn Bilāl al-Ǧazāʾirī, der Lehrer des großen *Muǧtahid* ʿAlī ibn ʿAbd al-ʿĀlī. Aber auch der Mystiker Saijid Muḥammad Nūrbachš hörte bei ihm anläßlich seines Aufenthaltes im ʿIrāq. Und endlich war Saijid Muḥammad ibn Falāḥ Schüler Schejch Aḥmad's. Die Legende schreibt seine Erfolge dem zauberischen Wissen seines Meisters zu. In der Tat ist ihm das Bewußtsein seiner Sendung aus einer durch ṣūfische Konzentration vertieften Šīʿa-Frömmigkeit erwachsen, wie er sie in der Schule seines Schejch kennengelernt hatte.

Der Saijid war nicht der einzige Mahdī des Zeitalters. Das 15. Jahrh. ist für den gesamten Islam in Vorderasien eine Zeit der Unruhe und Gärung. Die Erschütterung der Staaten der Mamlūken und Osmanen durch den neuen Mongolensturm, die Kämpfe der türkischen Condottieri um die Fetzen von Timur's Weltreich, hatten die Sehnsucht der Frommen nach dem wahren islamischen Staat aufs tiefste erregt. Blitzartig beleuchten zwei Ereignisse die Lage: die Derwisch-Aufstände in Kleinasien gegen Sultan Mehemmed I. um 1416 und die Huldigung auf dem Tiriberg in Chuttal(ān)[2] zugunsten des Saijid Muḥammad

1 Listen in *Rauḍāt* und *Nāme-i Dānišwarān*; vgl. ferner Kentūri 464; 1309; 1534; 1565; 1971; 3212; Ahlwardt 1527 = Brockelmann I 430.

2 Die Landschaft liegt nordöstlich Mezār-i Šerīf jenseits des Oxus auf später bucharischem Gebiet. Vgl. *EI* II 1057 s. v.

Nūrbachš (1423). Beide sind ein Protest der echten islamischen theokratischen Staatsidee gegen die angemaßte Macht der weltlichen Herrscher, der Protest des wahren gegen den falschen Chalifen. Das ist im Falle des Saijid Muḥammad Nūrbachš ganz deutlich; versuchte doch gerade sein Gegenspieler Schāh Ruch den Chalifatsgedanken neu zu beleben und für seine politischen Zwecke einzuspannen[1].

Der Mahdī und seine Nachfolger bis zur Zerstörung des Reiches durch Schāh Ismā'īl.

Ein alter Bericht über Saijid Muḥammad ibn Falāḥ lautet[2]: „Seine Heimat war Wāsiṭ; er war ein Schüler des Schejch Aḥmad ibn Fahd, der zu den größten Ṣūfī's und gewaltigsten *Muǧtahid*'s der Zwölfer-Šī'a gehört[3]. Der erhabene Schejch besaß ein Buch über die Geheimwissenschaften[4]. Als er seinen Tod herannahen fühlte[5], gab er das Buch einem der Diener mit der Weisung, es in den Eufrat zu werfen. Der Saijid entriß es ihm jedoch durch eine List und gewann sich die Beduinen an der Grenze von Chūzistān mit Hilfe der Geheimwissenschaften zu *Murīd*en. Er lehrte sie einen *Ḏikr*, der den Namen 'Alī enthielt, und dessen Rezitation zum Šī'iten machte und ihre Körper wie Stein werden ließ; sie wurden so fähig, Schreckliches zu ertragen, z. B. sich das bloße Schwert auf die Brust zu setzen und es krumm zu biegen, und andere wunderbare Dinge mehr[6]. Sein

1 Vgl. Sir Thomas Arnold, *The Caliphate*, 112ff.

2 *Maǧālis*, *maǧlis* 8, *ǧund* 16, Ende; *Ǧihān-nümā* 288. Stärkere Abweichungen sind in den Anmerkungen verzeichnet.

3 In *Ǧihān-nüma* fehlt der Nebensatz.

4 علوم غريبه. Rescher versieht seine Übersetzung von علوم غريبه „Geheimwissenschaften" in dem *Wortverzeichnis* zum Tašköprüzāde mit einem Fragezeichen. Aber der Ausdruck ist noch heute in diesem Sinne gebräuchlich, vgl. etwa Saijid Sülejmān el-Ḥüsejni, *Fa'lnāme-i Ǧa'ferī*, Stambul 1333, S. 3.

5 در حين احتضار, bzw. محتضر ايكن. Wunderliche Übersetzungen bei Norberg I 342; Charmoy, *Chèref-nameh* I 2, Anm. 224, S. 354.

6 Für den letzten Satz bietet *Ǧihān-nümā*: „Allmählich mehrte sich ihr Ruhmesglanz (تشعشعى), das Volk lief ihnen zu (باشلرينه خلق اوشدى).

Glück stieg; er gab sich den Namen *Mahdī*, trat im Jahre 828 in die Öffentlichkeit und gewann ganz Chūzistān mit Šūštar, Dizfūl und Ḥuwēze"[1].

Der Bericht, mit seiner wunderlichen Mischung von Sage und Historie, gibt die Hauptzüge der Geschichte des Mahdī richtig wieder. Saijid Muḥammad ibn Falāḥ ist in Wāsiṭ zu Anfang des 15. Jahrh. geboren. Der modernen Familientradition nach waren seine Vorfahren in Medīna ansäßig und ließen sich erst unter Chudābende (1304—16) in Wāsiṭ nieder[2]. Sie galten als Nachkommen des Mūsā Kāẓim, des VII. Imām's der Šī'a; ihre Nachkommen führen denn auch neben den Titeln Saijid oder Maulā (Mullā), das hier wie Saijid „Nachkomme des Propheten"[3] bedeutet, die Nisbe Mūsawī.

Ein ausführlicher Stammbaum steht *Mağālis* zu Anfang des legendären Berichts: Saijid Muḥammad b. Saijid Falāḥ b. Haibatallāh b. (al)-Ḥasan b. 'Alī al-Murtaḍā b. Saijid 'Abd al-Ḥamīd-i Nassāba b. Abū 'Alī-i Fachchār b. Aḥmad b. Abū-l-Ghanā'im b. Abū 'Abdallāh al-Ḥusain[4] b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Muğāb b. Muḥammad (ibn)[5] Ṣāliḥ b. Imām Mūsā al-Kāẓim. — Das fünfte Glied dieses Stammbaumes ist offenbar identisch mit dem Saijid Naqīb Abū-l-Qāsim 'Alī b. 'Abd al-Ḥamīd an-Nīlī an-Nassāba, der uns oben begegnet ist (S. 59). Daß dieser Mann zugleich Ururgroßvater des Saijid und der Lehrer seines Schejch sein soll, ist allerdings

---

Sie pflegten sich das bloße Schwert auf den Leib zu setzen, es bog sich dann zweifach (ایکی قات ا کیلورمی)". Vgl. unten S. 88.

1 Das Datum fehlt im *Ğihān-nümā* wie die Städtenamen.

2 Layard in *JRGS* XVI 1846, S. 33 nach dem damaligen Wālī von Ḥuwēze.

3 Immerhin scheint der Wechsel zwischen diesen beiden Titeln nicht ganz willkürlich zu sein; der Sohn des *Mahdī* heißt immer Maulā 'Alī, ein späterer Muša'ša'-Herrscher Maulā Sağğād. Vgl. auch die Titulaturen im *Dīwān Ibn Ma'tūq*, d. h. dem von Ma'tūq b. Šihāb al-Mūsawī herausgegebenen Dīwān seines Vaters († 1676, vgl. Brockelmann II 372), von dem mir eine Lithographie vom Jahre 1280 vorliegt.

4 *Taḏkira-i Šūštar*, wo der Stammbaum wiederkehrt, heißt er einfach Ḥasan.

5 So *Taḏkira-i Šūštar*.

schwer denkbar. Das ist aber nicht der einzige Anstoß. Am Rande der *Mağālis* befindet sich z. B. der Vermerk, daß der Sohn des Imāms Mūsā bei den Genealogen Muḥammad al-ʿĀbid heiße. Nach dem *Taʾrīch-i Ghijāṯī* (ebenda), stammt Muḥammad b. Falāḥ zwar von Imām Mūsā ab, aber durch dessen Sohn ʿAbdallāh. Der Stammbaum ist also vermutlich gefälscht. Übrigens nahm die Familie selbst ihn nicht ernst. Man sieht das aus einer amüsanten Anekdote, die in den *Mağālis* im *mağlis* 5 unter dem Artikel Saijid Ibrāhīm al-Mūsawī al-Mušaʿšaʿī steht. Der Saijid, der zu dem Kreise des Sultans Ḥusain Baiqara gehörte, traf auf einer Gesellschaft in Herāt mit Saijid Qāsim, dem Sohn des Muḥammad Nūrbachš, zusammen. Dieser beanspruchte den Vorrang vor ihm, es kam zu einem Wortwechsel. Saijid Ibrāhīm aber fertigte seinen Gegner schon mit dem ersten Satze ab: „Worauf gründest du denn deinen Vorrang? etwa auf das Saijidentum? das ist bei uns beiden problematisch! —" So wird man vermuten können, daß Muḥammad ibn Falāḥ einer einheimischen Familie entsprossen war[1].

Der Bericht des *Taʾrīch-i Ghijāṯī* beginnt mit der Lehrzeit des Saijid Muḥammad, die er in Ḥille bei Aḥmad b. Fahd verbrachte. Er betrieb die üblichen Studien mit großem Erfolge[2] und gab sich mit Eifer asketischen Übungen hin. Frühzeitig erfüllte ihn das Bewußtsein seiner Sendung. Er hatte Offenbarungen, und gelegentlich sprach er von seinem Erscheinen (ظهور) als Mahdī. Darüber kam es zu einem Zusammenstoß mit seinem Lehrer, der ihm derartige Äußerungen als Ketzerei untersagte. Wohl im Anschluß an diese Differenz zog er sich, wie der Muslim in peinlicher Lage sonst etwa auf die Pilgerfahrt geht, für ein Jahr in die Moschee von Kūfa zurück, wo er sich strenges Fasten auferlegte. Hier wird er die entscheidenden

1 Longrigg, S. 5: „The Wālī of Ḥuwaizah representative of an old Arab line, ... probably connected with the Rabīʿah" liegt wohl eine Verwechslung mit der Familie der Wālī's von Puštikūh vor; vgl. Curzon, *Persia* II 228; *Ḥudūd-i Īrānīje dāʾir*, 23.

2 Weniger erfolgreich waren seine poetischen Arbeiten, wenn man nach dem in den *Mağālis* zitierten Verse urteilen darf.

Anstöße für seine Zukunft empfangen haben. Wir finden ihn dann in seiner Heimat Wāsiṭ wieder, wo er eine etwas wunderliche Prophetenrolle spielte. In seiner Familie und seinem Stamme[1] sprach er offen von seiner künftigen Herrlichkeit. Er sah sich als Weltbezwinger und verteilte die Erde unter seine Jünger. Aber auch im Kreise der Offiziere der Garnison, in dem er verkehrte, entfuhr es ihm einmal, während er den Schießübungen zusah: vor meinen Pfeilen werden noch einmal viele davonlaufen. Man nahm ihn aber nicht ernst. Dagegen kam es zum offenen Bruch mit der offiziellen Šīʿa. Schejch Aḥmad ibn Fahd erklärte ihn in einem Fetwā für vogelfrei. Es fand sich jedoch kein Mörder; die Propaganda des Saijid hatte unter den Stämmen gewirkt. Allerdings ließ ihn der Emīr der ʿUbāda, Manṣūr b. Qijān b. Idrīs, auf eine schriftliche Denunziation des Schejch Aḥmad hin verhaften und drohte ihm mit der Hinrichtung. Der Saijid gab sich im Verhör ohne Skrupel als Sunnit aus, stellte die Denunziation als eine šīʿitische Intrigue hin und bekräftigte diese Aussage mit einem Eid auf den Qurʾān. Er kam daraufhin frei, hielt es aber für geraten, aus Wāsiṭ zu verschwinden. Bald darauf ist er mit seiner Predigt in die Öffentlichkeit getreten.

Von den beiden Daten, die für sein „Erscheinen" gegeben werden, 820/1417[2] und 840/1436—37[3], kommt nur das zweite in Betracht, selbst dann, wenn die behauptete Koïnzidenz mit dem Übertritt Aspand Mīrzā's zur Šīʿa unrichtig wäre. Die nächste Unternehmung des Mahdī fällt nämlich ins Jahr 844.

Auf Grund seiner Verkündigung, die er durch Wunder bekräftigte, gewann der Saijid einen Anhang unter den Meʿdān-Stämmen an den Tigriskanälen zwischen Baghdād und Wāsiṭ. Seine Jünger, die man Mušaʿšaʿ[4] nannte, waren ihm blind ergeben und ließen sich auch durch Mißerfolge nicht in ihrem Glauben erschüttern. Diese blieben nicht aus. Als die Meʿdān

1 Von diesem ist sonst nirgends die Rede.

2 *Maǧālis*, Art. Mušaʿšaʿ; demnach *Taḏkira-i Šūštar* 33, 3 v. u.: *Rauḍat uṣ-ṣafā* VIII anno 914.

3 *Maǧālis*, Art. Aspand Mīrzā: 828 (S. 62 oben) ist wohl ein Irrtum.

4 Vgl. unten S. 91.

südwärts wanderten, kam es bei شوقه in حصان — wohl Shoke der englischen Karten, am Oberlauf des Šaṭṭ el-Kār westlich Schaṭra, in dessen Nähe ein Tell Ihzan verzeichnet ist — im Jahre 844/1440 zu einem Zusammenstoß mit der von dem Ortshaupt geführten Bevölkerung, der für die Mušaʿšaʿ schlecht ausging. Der Mahdī zog darauf mit einem kleinen Gefolge nach Osten und warb in Ḏōb zwischen Tigris und Ḥuwēze für sein Reich. Auch dort fielen ihm die Meʿdān معادى zu. Hier verwandelte sich der schlecht bewaffnete Haufe allmählich in ein Heer; die Büffelzüchter verkauften ihr Vieh und erwarben Schwerter. Der Sohn des Mahdī, Maulā ʿAlī, führte ihm seine alten Anhänger nach und brachte dabei unterwegs eine reich beladene Karawane auf. Da Sumpf und Wüste den wachsenden Anhang nicht ernähren konnten, zog der Mahdī nach Osten in das Gebiet von Ḥuwēze. Auf halbem Wege stieß er auf einen unvermuteten Gegner, den Emīr von Ǧezā'ir, Faḍl ibn ʿUlaijān[1], der wegen eines Zwistes mit seinen Brüdern sein Land verlassen hatte. Nach einem blutigen Kampf (7. Ramaḍān 844/Januar 1441) hielt es der Mahdī für geraten, nach Ḏōb zurückzugehen. Jetzt blieb nur die Möglichkeit, sich in der gut angebauten Landschaft von Wāsiṭ zu versorgen. Die turkmenische[2] Garnison trat den Mušaʿšaʿ hier entgegen, aber der Hunger machte diese zu Siegern (16. Šauwāl d. J.). Sie versorgten sich reichlich mit den Vorräten der umliegenden Dörfer und kehrten dann nach Ḏōb zurück.

Im Jahre 845/1441—42 errang der Mahdī seinen ersten bleibenden Erfolg. Man hatte ihn aufgefordert, in den Streit der Emīre von Ǧezā'ir einzugreifen. Er tat es und machte sich damit zum Herrn dieses Landes. Es ist bis tief ins 17. Jahrh. Einflußgebiet seines Hauses geblieben.

Die Bewegung begann jetzt über den Rahmen eines lokalen Aufstandes hinauszuwachsen. Der Mahdī richtete sein Augenmerk auf die Städte, die seinem Gebiet am nächsten lagen: Wāsiṭ, Ḥuwēze und Baṣra. Er schickte 3000 Mann gegen

1 Vgl. oben S. 57.

2 Der Text spricht hier wie auch an anderen Stellen immer von Mongolen.

Wāsiṭ, der Angriff schlug aber fehl, es kamen nur wenige zurück. So wandte er sich gegen Ḥuwēze. Hier nahm man die Sache ernst. Der Gouverneur von seiten des Sultan ʿAbdallāh, des Statthalters von Fārs und Chūzistān, schrieb sofort nach Schīrāz an seinen Vater, den mächtigen Minister Schejch Abū-l-Chair[1]. Daraufhin wurden die Garnisonen von Šūštar, Dizfūl und Dōraq in Marsch gesetzt, und der Minister erschien selbst in Ḥuwēze.

Indessen stand der Mahdī abwartend in Abū-š-Šaul. Der Feind selbst kam ihm zur Hilfe. Die Hinrichtung eines einheimischen Notabeln durch die Perser hatte die einheimische Bevölkerung stark beunruhigt. Zahlreiche Araber verließen Schejch Abū-l-Chair. Daraufhin entschloß sich der Mahdī zum Vorrücken. Wie es heißt, täuschte er ein großes Heer vor, indem er die Weiber durch Wechseln der Kopfbedeckung in Männer verwandelte und das Vieh im Zuge treiben ließ. Die Perser ließen sich jedenfalls verblüffen. Abū-l-Chair verließ die Stadt, viele Einwohner schlossen sich ihm an, andere flohen westwärts nach dem ʿIrāq. Der Mahdī zog in Ḥuwēze ein und begann die Belagerung der Zitadelle, die von Einheimischen gehalten wurde.

Als die Nachricht von diesen Ereignissen nach Baghdād kam, beschloß Aspand Mīrzā einzugreifen und setzte sich mit seinem Heer in Marsch. In Wāsiṭ machten ihm Flüchtlinge aus Ḥuwēze ihre Aufwartung. Auf ihre Bitten gab er ihnen sofort Truppen mit, um die Zitadelle von Ḥuwēze zu entsetzen. Inzwischen hatte auch Abū-l-Chair in Šūštar zur Wiedereroberung gerüstet; er gab jedoch auf die Nachricht von Aspand's Plänen sein Vorhaben auf. — Vermutlich fühlte er sich einem Zusammenstoß mit den Qaraqojunlu nicht gewachsen. — Aspand's Vorhut drang nach einem siegreichen Gefecht in Ḥuwēze ein, der Mahdī zog sich nordwestlich nach Ṭawīle — Ta'ile der englischen Karten — am Duwēriǧ(q) — zurück. Jetzt erschien Aspand selbst auf dem Platze. Nachdem er in Ḥuwēze große Summen von den Einwohnern erpreßt hatte, folgte er den Mušaʿšaʿ; sie wurden zum zweiten Male geschlagen.

---

1 Vgl. oben S. 53.

Der Mahdī nahm jetzt seine Zuflucht zur Diplomatie und erreichte damit auch sein Ziel. Aspand verstand sich nicht nur dazu, von der Verfolgung abzulassen, sondern half ihm sogar mit Proviant aus. Diese merkwürdige Vertrauensseligkeit rächte sich bitter. Kaum war Aspand nach Baṣra abgezogen, so drangen die Mušaʿšaʿ wieder in Ḥuwēze ein und vertrieben die von Aspand zurückgelassene Garnison. Der Mahdī war im Besitz seiner künftigen Hauptstadt.

Die Mušaʿšaʿ nutzten ihren Erfolg gründlich aus. Eine Streifschar bemächtigte sich der Schiffe, die Aspand mit Lebensmitteln von Baṣra nach Wāsiṭ gesandte hatte; und während dieser nach Baghdād zurückkehrte, wandte sich der Mahdī gegen Wāsiṭ. Zwar scheiterte der Sturm auf die dort von Aspand errichtete Festung Bindawān, auch eine weitere Unternehmung gegen Baṣra schlug fehl. Aber der Mahdī gewann die großen Beduinenstämme um Wāsiṭ für sich und drang bis über den Eufrat vor, wo Rumāḥīje genommen und durch zwei Forts gesichert wurde. Als Aspand im Jahre 1444 starb, widerstand im mittleren ʿIrāq nur noch Wāsiṭ den Mušaʿšaʿ.

Bald darauf veränderten sich die allgemeinen politischen Verhältnisse. 1447 starb Schāh Ruch, und nicht lange danach verloren die Timuriden ganz Westpersien an Ǧahān Schāh Qaraqojunlu. Auch der ʿIrāq fiel ihm zu; Aspand's Sohn Pūlād kann nicht lange regiert haben. Anfang der 50iger Jahre sitzt Pīr Budaq ibn Ǧahān Schāh in Baghdād als Statthalter seines Vaters[1].

Auch unter den Mušaʿšaʿ gehen in dieser Zeit wichtige Veränderungen vor. Maulā ʿAlī, bisher die rechte Hand seines Vaters, beginnt die Zügel der Regierung an sich zu reißen. Die Kluft zwischen Vater und Sohn wurde vertieft durch das Aufwerfen der theologischen Frage. Wenn der Vater der Abschluß der Reihe der Offenbarungsträger war, welche Bedeutung konnte dann noch dem Sohn zukommen? Maulā ʿAlī, oder vielleicht seine Anhänger, beantworteten diese Frage, indem sie den Sohn über den Vater stellten: er ist die Inkarnation ʿAlī's.

1 So *Maǧālis* gegen Müneǧǧim Bašy und Zambaur, nach denen Pūlād bis 870 = 1465/66 regiert.

wenn nicht mehr, die sichtbar gewordene Gottheit selbst. — Damit war die Gefahr einer Spaltung der Gemeinde gegeben. Sie wurde nur durch die Klugheit Saijid Muḥammad's verhindert, der sich ruhig in den Hintergrund schieben ließ.

Maulā ʿAlī's Ansprüche drückten sich politisch in einer Wiederaufnahme des Heiligen Krieges aus. Als Ǧahān Schāh im Jahre 857/1453 seinen Sohn Pīr Budaq als Statthalter nach Schīrāz rief, ohne ihm in Baghdād einen Nachfolger zu setzen, schritt Maulā ʿAlī zur Belagerung von Wāsiṭ. Die Dattelpalmen wurden abgehauen, in der Stadt wütete der Hunger. Schließlich brachen die Belagerten nach Baṣra durch, sie ließen nur einen Trümmerhaufen hinter sich (858/1454). Von Wāsiṭ wandten sich die Mušaʿšaʿ gegen Mešhed. Der lebendige ʿAlī legte seine Hand an das Heiligtum des toten. Vergeblich bemühte sich Saijid Muḥammad, das Sakrileg des Sohnes in seiner diplomatischen Korrespondenz zu decken[1].

Von Mešhed zog Maula ʿAlī gegen das schutzlose Baghdād und brandschatzte neun Tage lang die Umgebung dieser Stadt. Erst auf die Nachricht von dem Herannahen einer Ersatzarmee Ǧahān Schāh's zogen die Mušaʿšaʿ nach Ḥuwēze ab. Maulā ʿAlī wandte sich nunmehr nach Osten gegen Kuhgelū, das gebirgige Grenzland zwischen Chūzistān und Fārs; Šūštar und Dizfūl waren wohl schon während der Wirren, die der Besitznahme der Persis durch Ǧahān Schāh (857/1453) vorangingen, an die Mušaʿšaʿ gefallen[2]. Vor Bihbihān trat Pīr Budaq selbst Maulā ʿAlī entgegen. Die Lage entwickelte sich günstig für die Mušaʿšaʿ. Da wurde der Maulā durch einen Pfeilschuß getötet, während er im Kurdistān — so heißt der Oberlauf des Ǧerrāhī — seine Waschungen vollzog (861/1456—57).

Der Tod Maulā ʿAlī's gab der Gemeinde der Mušaʿšaʿ ihre Einheit wieder, aber er erschütterte ihre Machtstellung. Im ʿIrāq rührten sich die ʿUbāda-Fürsten[3]. Der Emīr Nāṣir ibn Faraḥallāh ging nach Baghdād und vereinigte seine Beduinen

1 Sie war gesammelt in dem *Kalām-i-Mahdī*.

2 Nach Maulā ʿAlī's Tod kam Šūštar wieder unter die Herrschaft Pīr Budaq's; vgl. *Fārsnāme* I 79.

3 Vgl. oben S. 57; 64.

mit den dortigen Truppen. Noch einmal zog der Mahdī ins Feld, noch einmal führte er die Mušaʿšaʿ zum Siege. Der Emīr wurde bei Wāsiṭ Ende 861/1457 vernichtend geschlagen. Als der Mahdī neun Jahre später starb, war die Herrschaft seinem Nachfolger Muḥsin gesichert.

Die Regierung Sultan Muḥsin's ist die Glanzzeit des Mušaʿšaʿ-Reiches. Er erbaute die nach ihm genannte Qalʿa Muḥsinīje und die Neustadt Ḥuwēze[1]. Politisch wurde der Umfang des Reiches im ʿIrāq aufrecht erhalten, im Norden und Osten erweitert. Zahlreiche Luren- und Bachtiaren-Führer erkannten den Sultan als religiös-politisches Oberhaupt an. Die Aqqojunlu, die nach dem Tode Ǧahān Schāh's das Erbe der Qaraqojunlu antraten, kümmerten sich nicht um Chūzistān und seine Nachbargebiete. Nach außen hin trat Sultan Muḥsin — er ist der erste der Mušaʿšaʿ-Saijiden, der diesen Titel führt[2] — als weltlicher Herrscher auf[3]. Er gefiel sich in der Rolle des Mäzen. So widmete ihm Maulānā Šams ed-Dīn Muḥammad Astarābāḏī seine „Neue Glosse"[4], mit der er in die gelehrte Debatte, die zwischen Mīr Ṣadr ed-Dīn Muḥammad Šīrāzī und Dauwānī entbrannt war, zu Gunsten des Ersteren eingriff. So rückte Sultan Muḥsin neben die Herrscher der beiden vorderasiatischen Großmächte Sultan Bājezīd II. (1481—1512)[5] und Sultan Jaʿqūb Bajandurī (Aqqojunlu; 1479—91), denen Mīr Ṣadr ed-Dīn und Dauwānī ihre „Neue" und „Alte Glosse"[6] gewidmet

1 *Taḏkira i-Šūštar* 34.

2 Anmerkung in *JRGS* XVI 34 vermutet in Sultan einen geistlichen Titel. Aber die beiden ersten „geistlichen" Häupter der Mušaʿšaʿ führen diesen Titel eben nicht. Er verschwindet dann wieder mit dem Augenblick, wo die Mušaʿšaʿ-Saijiden ihre Souveränität verlieren.

3 Die Mušaʿšaʿ-Saijiden trugen weitärmelige, sogenannte Hāšimī-Gewänder, d. h. dieselbe Tracht, wie sie damals bei den Großšerīfen von Mekka üblich war, vgl. Snouck Hurgronje, *Mekka*, S. 96.

4 Wohl zu Qūšǧī's *šarḥ ǧadīd* zum *Taǧrīd al-ʿaqāʾid* des Naṣīr ed-Dīn Ṭūsī; vgl. Brockelmann I 509. Nach den Artikeln Dauwānī und Mīr Ṣadr ed-Dīn im *maǧlis* 6 der *Maǧālis* könnte es sich auch um den *šarḥ maṭāliʿ al-anwār fīʾl-manṭiq*, vgl. Brockelmann I 467, des Urmawī handeln.

5 *Maǧālis*: ایلدرم بایزدی.

6 Die zum *šarḥ ǧadīd* des *Taǧrīd* war nach dem Dauwānī-Artikel der *Maǧālis* allerdings Sultan Chalīl Bajandurī (1478—79) gewidmet.

hatten. Fraglich ist, wieweit Sultan Muḥsin die religiöse Prärogative seines Bruders Maulā ʿAlī übernommen hat[1]. Äußerlich näherte er sich jedenfalls der orthodoxen Imāmīja. Unter seiner Regierung hat sich die Šīʿa in Chūzistān durchgesetzt[2]. Diese Bewegung steht in Wechselwirkung mit šīʿa-freundlichen Tendenzen, die sich gleichzeitig im benachbarten Schīrāz sowohl in Mystikerkreisen wie in denen einer mehr weltlichen Gelehrsamkeit regten. Der Philosoph Maulānā Ǧalāl ed-Dīn Dauwānī[3] († 1502) trat hier gegen Ende seines Lebens zur Šīʿa über und auch sein literarischer Gegner Mīr Ṣadr ed-Dīn Muhammad Šīrāzī (1425—98)[4] warf die angebliche *taqīja* seiner Vorfahren ab. — Im Sinne der Šīʿa wirkten auch die Schüler, die der Mahdī Muḥammad Nūrbachš[5] in Schīrāz hinterlassen hatte, wie Schejch Šams ed-Dīn Muḥammad Lāhitschī († 1506), der Kommentator des *Gulšen-i rāz*[6]. In Schīrāz hatte auch der Mann seine Lehrzeit verbracht, dessen Wirken die Durchsetzung der Šīʿa in Chūzistān vornehmlich zu danken ist, der Saijid Nūrullāh[7]. Ḍijāʾ ed-Dīn Nūrullāh ibn Muḥammad-Šāh al-Ḥusainī al-Marʿašī aš-Šūštarī gehörte den Marʿašī-Saijiden an, die eine der vielen kleinen šīʿitischen Dynastien am Nordufer des Kaspischen Meeres gestellt haben, und von denen sich ein Zweig im 8. Jahrh. d. H. in Šūštar niedergelassen hatte. Saijid Nūrullāh wanderte als junger Mensch nach Schīrāz. Bei einem Schüler des Saijid

1 Vgl. unten S. 89.

2 *Maǧālis* 14 r.

3 Die Bemerkung bei Browne III 444: „In spite of his fame, he seems to have left but little behind him besides his work on Ethics, ..." ist mir nicht ganz verständlich. Denkt Browne nur an seine persischen Werke?

4 Glossator philosophischer Werke, Verfasser physikalischer und mathematischer Traktate. Vgl. seine Vita in den *Maǧālis*, *maǧlis* 6. Nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Mullā Ṣadra († 1640)!

5 Vgl. oben S. 59; 60.

6 Vgl. Flügel, *Handschriften Wien*, III Nr. 1928. Browne III 148: „ʿAbdu'r-Razzāq" liegt eine Verwechslung vor.

7 Vgl. *Maǧālis* 15 r.; 30 v. und die Vita des Nūrullāh daselbst im 5. *maǧlis*; ferner *Taḏkira-i Šūštar* 33 ff. und oben S. 50.

Šarīf Ǧurǧānī († 1415) trieb er astronomische und philosophische Studien, gleichzeitig verkehrte er viel in Mystikerkreisen, z. B. mit Lāhitschī. Er hat aber auch noch den Meister, Muḥammad Nūrbachš, selbst gesehen und von ihm seinen *Ḏikr* empfangen. Der Saijid war kein Schriftsteller[1], seine Bedeutung liegt in seinem persönlichen Wirken. Dafür fand er ein reiches Feld, als er nach seiner Heimat zurückkehrte, die inzwischen den Muša'ša' untertan geworden war. Bald stand er in hohem Ansehen am Hofe von Ḥuwēze, das er benutzte, um für die Imāmīja zu wirken[2]. Aber er behielt seine schlichte ṣūfische Lebensweise bei und ließ sich nicht dazu bewegen, die ihm wiederholt angebotene Stelle des *Ṣadr*[3] in Ḥuwēze anzunehmen. Er hatte wohl ein Gefühl von der unsicheren Zukunft des Muša'ša'-Reiches und wollte sich nicht kompromittieren. Doch brachte er die drei Brüder seiner Frau, der Tochter des Ṣāḥib A'ẓam Chōǧa Ḥusain, in hohen Stellungen in Ḥuwēze unter. Qāḍī 'Abdullāh, sein „geistiger Sohn", wurde *Ṣadr*[4], Ṣaḥib A'ẓam Schejch Muḥammad[5] und Schejch Ḥasan übernahmen die Ämter des *Wekīl* und des Heerführers.

So gefestigt, bildete Chūzistān eine friedliche Insel in den Wirren, die das Reich der Aqqojunlu im letzten Jahrzehnt des 15. Jahrh. erschütterten. Aber die Ruhe war nicht von langer Dauer. Um die Jahrhundertwende beginnt der märchenhafte Aufstieg Ismā'īl Ṣefewī's, des Erben der Ṣūfī-Häupter von Ardabīl; der als Rebell geächtete, heimatlose Flüchtling wird

1 Sein Enkel nennt in den *Maǧālis* zwei astronomische, ein medizinisches Werk und einen Traktat über Qur'ān 2, 32.

2 *Taḏkira* 35.

3 Der *Ṣadr* ist der oberste Geistliche in den persischen Gebieten. Er ist aber nicht *Muftī*, sondern *Qāḍī*. Unter den Ṣefewiden hatte er die Verfügung über die Stiftungen. Vgl. Chardin, *Voyages*, Paris 1811, V 249f.; VI 46ff.; Tavernier, *Beschreibung der sechs Reisen*, Genff 1681, S. 260; Sanson, *Voyage ou Relation ... de Perse*, Paris 1697, S. 19ff. Das Amt bestand auch bei den Aqqojunlu. Unter Sultan Ja'qūb Bajandurī war *Qāḍī* Ṣafī ed-Dīn 'Īsā *Ṣadr* in Tebrīz, vgl. *Maǧālis, maǧlis* 6, Artikel Dauwānī.

4 Das *Qāḍī*-Amt blieb später seinen Nachkommen, vgl. *Taḏkira-i Šūštar* 48.

5 Eine Inschrift von ihm sah man an dem steinernen Bogen gegenüber Imāmzāde 'Abdullāh in Šūštar, *Taḏkira* S. 35.

im Jahre 907/1502 in Tebrīz gekrönt. Seine erste Regierungshandlung ist die Erhebung der Šī'a zur Staatsreligion. Zwei Jahre später ist Schīrāz und bald darauf ganz Westīrān in seiner Hand. Der persische Nationalstaat ist begründet und bestimmt von nun an mit dem Osmanischen Reiche und dem indischen Kaisertum der Moghul die Geschichte des Orients.

Es ist merkwürdig, wie sich die Anfänge des Muša'ša'- und des Ṣefewīden-Staates gleichen. An der Wiege beider steht ein von ṣūfischer Frömmigkeit durchdrungener Šī'a-Kreis, hier wie dort wird ein geistlicher Orden[1] Träger eines weltlichen Reiches, ist sein Begründer ein Mūsawī-Saijid, ein Nachkomme der Imāme, ein heiliger Mann, von seinen Anhängern als halbgöttlich verehrt. Aber nichts beweist die staatsmännische Größe Schāh Ismā'īl's mehr als die Tatsache, daß er der Versuchung widerstand, den Mahdī zu spielen. So wurde er der Gründer des persischen Staates statt als Stifter einer obskuren Sekte zu enden.

Der Zusammenstoß zwischen den Ṣefewī und den Muša'ša' konnte nicht ausbleiben. Schāh Ismā'īl durfte keinen zweiten šī'itischen Staat neben sich dulden, dessen Haupt den gleichen Anspruch auf Heiligkeit erhob wie er selbst. Der Ausgang des Kampfes konnte nach Maßgabe der persönlichen, moralischen und materiellen Kräfte nicht zweifelhaft sein. Was bedeutete der simple Mahdī Muḥammad ibn Falāḥ gegen die glänzende Ahnenreihe Schāh Ismā'īl's, die Heiligen von Ardabīl mit ihrem Erstling Schejch Ṣafī ed-Dīn, um dessen Gunst der allmächtige Minister der mongolischen Welteroberer geworben hatte[2]; was vermochten die in Derwische verwandelten Büffelhirten gegen die machtvolle Organisation der Ṣefewīja mit ihren landsmannschaftlichen Kampfverbänden, die vom Kaspisee zum Mittelländischen Meer reichten?

Vorerst blieb den Muša'ša' noch eine Frist. In den Jahren 1506—08 schob Schāh Ismā'īl die Westgrenze seines Reiches bis zum Eufrat vor; er suchte den Zusammenstoß mit den Osmanen

1 Das waren auch die Muša'ša', vgl. unten S. 88 ff.

2 Browne IV 33.

und mußte ihn suchen, wenn er auf seine Anhänger in Kleinasien nicht verzichten wollte. Doch wurde anscheinend ein literarischer Kampf gegen die Mušaʿšaʿ geführt. Damals muß eine merkwürdige Schrift verbreitet worden sein, nämlich eine apokalyptische Weissagung auf das Auftreten Schāh Ismāʿīl's, welche die Form der Auslegung einer dem ʿAlī zugeschriebenen Offenbarung hatte. Dieses Werk war dem Schejch Aḥmad ibn Fahd in den Mund gelegt als Testament für seinen Schüler Muḥammad ibn Falāḥ und schärfte dessen Nachfolgern, den Mušaʿšaʿ-Sultanen, als praktische Nutzanwendung unbedingten Gehorsam gegen Schāh Ismāʿīl ein[1].

Erst das Jahr 914/1508—09 führte Schāh Ismāʿīl von Armenien nach dem arabischen ʿIrāq. In Ḥuwēze, wo inzwischen Sultan ʿAlī seinem Vater Sultan Muḥsin († im Jahre 1514, vgl. unten S. 93) gefolgt war, fühlte man die drohende Gefahr. So entschloß sich Sultan ʿAlī, mit seinem Bruder Saijid Aijūb nach Baghdād ins Hoflager zu gehen, um dem Schāh seine Ergebenheit zu bezeugen[2]. Zwei Männer aus der engsten Umgebung Sultan ʿAlī's verrieten ihren Herrn dem Schāh: Mīr Ḥāğğī Muḥammad und sein Bruder Schejch Muḥammad Raʿnāšī[3]. Ihr Vater Qiwām ed-Dīn Raʿnāšī war der Lehrer

1 Dieses Testament wird Chwānsārī I 21; *Nāme-i Dānišwarān-i Nāṣirī* I 229 als Werk des Aḥmad ibn Fahd aufgeführt. Es handelt sich dabei um ein Beispiel der von R. Hartmann in seiner Arbeit *Eine islamische Apokalypse aus der Kreuzzugszeit*, Berlin 1924, behandelten *Malḥama*-Literatur. Solche Apokalypsen wurden ihrem zeitgeschichtlichen Inhalt nach öfters von neuem überarbeitet. Die Vorlage, welche der dem Aḥmad ibn Fahd zugeschriebenen Apokalypse zugrunde lag, war nach den oben angeführten Stellen die *Chuṭbe*, die ʿAlī auf den Tod seines eifrigen Anhängers ʿAmmār ibn Jāsir bei Ṣiffīn gehalten haben soll.

2 So *Taḏkira-i Šūštar*, 25. Nach *Mağālis* ist der Schauplatz der folgenden Episode jedoch Ḥuwēze. Bei den persischen Historikern fehlt sie ganz; sie kennen nicht einmal die Namen der beiden Brüder. Vgl. *Ḥabīb us-sijar* IV 351; Add. 200 Camb. Univ. Lib. f. 83a (Browne IV 58f.); Iskandar Munšī 26; *Rauḍat uṣ-ṣafā*, a. a. O.; *Fārsnāme*, 94.

3 So die Namen *Mağālis* und *Taḏkira-i Šūštar*, 35. Für den zweiten Namen hat *Ğihān-nümā*, 288, 3 v. u. nur Ḥāğğī, woraus sich die merkwürdige Übersetzung bei Norberg, S. 343 erklärt. Die Nisbe kommt von einem Orte bei Dizfūl.

Sultan Muḥsin's und seiner Brüder gewesen[1]. So machte der Schāh den beiden Fürsten den Prozeß; auf Grund des vorgebrachten Materials wurden sie als Ketzer hingerichtet.

In Ḥuwēze rüstete der dritte Bruder Saijid Faijāḍ zur Verteidigung. Man konnte nur auf einen Verbündeten rechnen, Schāh Rustam (ibn Ḥusain) von Luristān[2]. Aber auch diese Hoffnung schwand, als Schāh Ismāʿīl auf dem Marsch gegen Ḥuwēze ein Korps von 10 000 Mann gegen ihn detachierte. Vor Ḥuwēze stellte sich Sultan Faijāḍ zur Entscheidung. Die Mušaʿšaʿ kämpften bis zum äußersten, erst am Abend entschied sich ihre Niederlage; Sultan Faijāḍ blieb mit dem größten Teil seiner Anhänger auf dem Platze[3].

Von Ḥuwēze, das einem Emīr anvertraut wurde, zog der Schāh nach Dizfūl weiter; die Stadt ergab sich. Hier erhielt Schejch Muḥammad Raʿnāšī den Lohn seines Verrates, er wurde Gouverneur des Ortes[4]. Auch Šūštar fiel kampflos. Die Perser müssen sich hier aber recht unsicher gefühlt haben. Es wurde eine Art Inquisition eingerichtet, welche der Sitte entgegen bis in die Wohnungen drang. Die Häuser mußten nachts offengehalten werden, und der Schāh verhörte die Einwohner persönlich über ihr Bekenntnis[5]. Dabei kamen merkwürdige Dinge zutage: die Leute bekannten sich nicht etwa zur Šīʿa, sondern zum *maḏhab* des Saijid Nūrullāh. So wurde man auf diesen Mann aufmerksam. Er lebte damals hochbetagt außerhalb der Stadt auf seinem Landsitz bei Ghuḍrūf — blind und taub — er, „dessen scharfes Ohr einst vom Flüstern der Engel und dem Schrei der Chöre des Himmels erbrauste und sich *ṣūfī*-gleich der Verzückung und der mystischen Musik an-

1 *Ǧihān-nūmā*: „seiner Söhne", also ʿAlī's selbst.

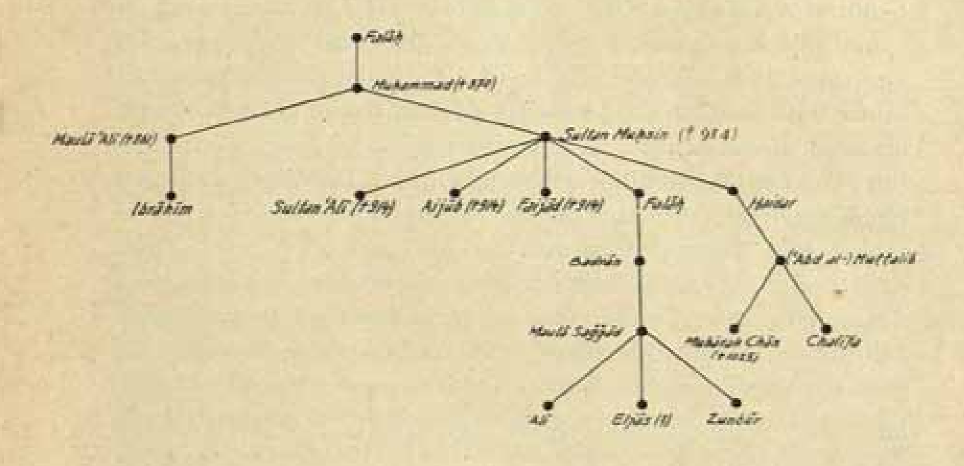
2 *Rauḍat*, a. a. O.: Melik Ḥusain; vgl. aber *Chèref-Nameh* I 2, S. 66; Feridūn (Stambul 1274) I 394; *Ḥabīb us-sijar* III 351, 8.

3 *Ḥabīb us-sijar* III 351 und dessen Ausschreiber. Diese Schlacht fehlt in den *Maǧālis*, wo Sultan Faijāḍ überhaupt nicht erwähnt wird und nur von der Hinrichtung seiner Brüder, ʿAlī und Aijūb, und anderer Mušaʿšaʿ-Häupter die Rede ist; vgl. Anm. 2 zu S. 73 und oben S. 51.

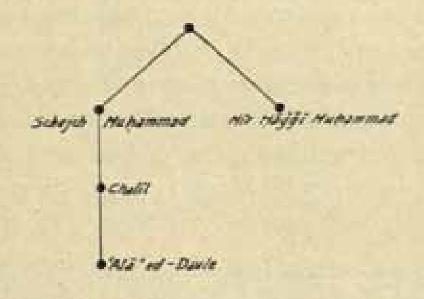
4 Vgl. *Ǧihān-nūmā* 288 mit *Ḥabīb us-sijar* III 351, 18. v. u.

5 Das Folgende nach dem Artikel der *Maǧālis*, *maǧlis* 5, über Saijid Nūrullāh al-Marʿašī; vgl. *Taḏkira-i Šūštar*, 35 u. f.

Stammbaum der Mušaʿšaʿ-Saijiden von Ḥuwēze



Stammbaum der Raʿnāšī's von Dizfūl (914–48)



schmiegte und das das Kriechen der Ameisen auf dem Sandhaufen vernehmen konnte"[1].

Als Stütze des alten Regimes war der Saijid von vornherein verdächtig; auch war er nicht zur Begrüßung des Schāh erschienen. Zudem stellten sich Verleumder ein, die das Ohr des Ṣadr Schāh Ismā'īl's, des Qāḍī Muḥammad Kāšī, fanden[2]. Schon waren die Konfiskation seines Vermögens und weitere Strafen ausgesprochen, als der Schāh auf Grund der Mitteilung eines seiner Offiziere, der den Saijid persönlich aufgesucht hatte, anderen Sinnes wurde. Der Greis wurde auf einer Sänfte vor ihn gebracht und von ihm selbst examiniert. Bei dieser traurigen Komödie ließ man es aber bewenden; der Saijid fand Gnade und erhielt sein Vermögen zurück.

Das war das Ende der Muša'ša' als religiös-politischer Gemeinschaft. Die Familie ihres Begründers hat freilich noch Jahrhunderte lang in Ḥuwēze geherrscht. Aber sie hat den Anspruch auf religiöse Sondergeltung nicht wieder erneut und sich mit dem Prädikat der großen Mystiker قُدِّسَ سِرُّهُ „geheiligt sein Geheimnis!"[3] begnügt.

Das Reich von Ḥuwēze im 16. Jahrhundert.

Seit dem Feldzug von 914 gehört Chūzistān der orthodoxen Zwölfer-Šī'a an. Einen nachhaltigen politischen Erfolg hatte der Schāh nicht erzielt. Persische Provinz ist Chūzistān im ganzen 16. Jahrh. nicht gewesen, und selbst der Schein der Oberhoheit konnte zeitweilig gegenüber dem Vordringen der Osmanen nicht aufrecht erhalten werden. Die osmanische Politik beginnt zum ersten Male nach der Schlacht von Čāldirān (1514) hier vorzufühlen[4]. Sie erringt einen vorläufigen Erfolg mit Sultan

---

1 *Gūš-i tīz-hūš, kih ez surūš-i malak we churūš-i musabbiḥān-i falak der ğūš we ṣūfīwār bā waǧd ū samā' hem āghūš būd we dabīb-i naml-rā ber kaṯīb-i raml istimā' mīnumūd*; *Mağālis* a. a. O.

2 Saijid Nūrullāh's Enkel spricht mit Bitterkeit von dieser Rolle des Qāḍī und sieht in seiner kurz darauf erfolgten Hinrichtung (vgl. Browne IV 59) das Gericht Gottes.

3 *Dīwān Ibn Ma'tūq* passim.

4 Schreiben an Schāh Rustam von Luristān, Ferīdūn I 392.

Sülejmān's Eroberung von Baghdād (1534) und erreicht ihren Höhepunkt unter Murād III.

Der Rückfall in die alten Verhältnisse begann in Chūzistān bald nach dem Abzug Schāh Ismā'īl's. Ein Mitglied der Familie der Muša'ša'-Saijiden, das dem Gemetzel von Ḥuwēze entgangen war, Saijid Falāḥ ibn Saijid Muḥsin, vertrieb den persischen Gouverneur aus seiner Heimatstadt und wußte sich durch Geschenke die Anerkennung des Schāh zu verschaffen [1]. Es gelang ihm jedoch nicht, das Muša'ša'-Reich in vollem Umfang wieder herzustellen. In Dizfūl hatten sich die Ra'nāšī's (vgl. oben S. 74) eingerichtet. Auf Schejch Muḥammad folgte sein Sohn Chalīl, nachdem er seinen Onkel Ḥāǧǧī Muḥammad aus dem Wege geräumt hatte [2]. Šūštar stand unter eigenen Gouverneuren; hier scheint die Autorität der persischen Zentralregierung noch am ersten wirksam gewesen zu sein [3].

Noch unter Schāh Ismā'īl († 1524) folgte Saijid Badrān [4] Šuǧā' ed-Dīn seinem Vater. Seine lange Regierung war der Höhepunkt des zweiten Reiches von Ḥuwēze. Seine Beziehungen zum persischen Hof waren gut, seine Verpflichtungen gegenüber der Regierung beschränkten sich im wesentlichen auf gelegentliche Teilnahme an Feldzügen; es wird besonders erwähnt, wenn einmal ein Steuererheber in Chūzistān erscheint [5]. Badrān spielt in der Familientradition der modernen *Wālī*'s von Ḥuwēze eine besondere Rolle. Sie — oder erst der phantasievolle Layard? — macht aus seiner Pilgerfahrt einen Kriegszug nach Arabien, der ihn nach großen Siegen bis Mekka geführt hätte [6]. Es heißt dann dort weiter: „Die *Wālī*'s hatten nun beträchtliche Macht erworben. Šūštar und Dizfūl gehörten ihnen mit dem

---

1 Vgl. für das Folgende die „Herrscherliste" der *Maǧālis* bzw. des *Ǧihān-nümā*.

2 *Ǧihan-nümā* 288 unten.

3 Die *Wālī*-Liste *Taḏkira-i Šūštar*, 42, beginnt erst 932/1525—26. Von dem ersten *Wālī* heißt es ausdrücklich, daß er selbständig gewesen sei.

4 Iskandar Munšī, 72 unten: Padrān; ebd. 199 pu. ist das ک vor Padrān hinter Muša'ša'ī zu setzen. In der modernen Tradition *JRGS* XVI 34 erscheint er als „Mullā Bedr, Enkel Sultan Ḥusain's".

5 *Chèref-Nameh* I 2, S. 69.

6 *JRGS* XVI 34.

ganzen Flachland bis Bihbihān, mit Zaitūn und dem Ka'b-Gebiet. Auch die Insel, die durch den Eufrat, den Tigris und den Šaṭṭ el-Ḥai gebildet wird, war in ihrem Besitz, und die Benī Lām und ein Teil der Muntefik-Araber erkannten ihre Oberhoheit an".

Hier sind zum Teil wohl die Verhältnisse einer späteren Zeit vorweggenommen. Richtig wird sein, daß Saijid Badrān wieder nach dem 'Irāq vordrang. Hier war unter Schāh Ṭahmāsp (1524—76) völlige Anarchie eingerissen[1], auch die Expedition des Schāh gegen den Rebellen Ḏū'l-Faqār in Baghdād (1529) änderte an diesen Verhältnissen wenig. Nach einer Bemerkung im *Ǧihān-nümā* (S. 456) hätten die Muša'ša' damals (seit der Zeit der Aqqojunlu) auch Baṣra in ihrem Besitz gehabt und dort regiert, als Sultan Sülejmān Baghdād eroberte. — Aber das ist sicher unrichtig, wie aus einer Stelle im Naẓmīzāde[2] hervorgeht. Bei diesem liest man nämlich: „Der Ḥākim von Baṣra Rāšid und der Ḥākim der (von) Muša'ša' Emīr Māni' unterwarfen sich". Gleich darauf folgt: „Der *Ḥākim* von Baṣra Mughāmis oghlu Rāšid schickte seinen Sohn namens Māni' an den Hof". Naẓmīzade unterscheidet also die Dynastie von Baṣra von der der Muša'ša', dafür stellt er aber neben Māni', den Prinzen von Baṣra, einen weiteren Māni', der in der Herrscherliste der Muša'ša' nicht unterzubringen ist. Es handelt sich in der Tat wohl nicht um zwei verschiedene Māni''s; vielmehr ist bei Naẓmīzāde etwas nicht in Ordnung. Seine zweite Angabe ist gesichert[3]. Dagegen dürfte in der ersten Angabe der Name des Muša'ša'-Herrschers ausgefallen sein, wenn er nicht schon in ihrer Quelle fehlte; statt dessen ist dann der Name Māni' aus der zweiten Angabe eingedrungen. — Jedenfalls ist die Notiz Ḥāǧǧī Chalīfa's über die

1 *Baṣra-Sālnāme* Nr. 4 1318, S. 180.

2 *Gülšen* 61 v. bzw. 62.

3 Sie stammt aus dem *Nuchbet üt-tewārīch* (Stambul 1276, S. 71 unten); vgl. Qara Čelebizāde, *Sülejmānnāme*, Būlāq 1284, S. 120. Im Baṣra-Kalender (Nr. 4 1318, S. 181), dessen Quelle die Stadtgeschichte des Baša'jān zu sein scheint, sind die Namen umgedreht; der Sohn heißt Rāšid und der Vater Māni' oghlu Mughāmis.

Herrschaft der Muša'ša' in Baṣra unzuverlässig. Das Richtige über die Dynastie in Baṣra hat der italienische Reisende Caesar Fredericke (Hakluyt, London 1599, II 213). Er sagt, Baṣra habe früher den Zizarij-Arabern gehört. Das sind natürlich die Ǧezā'irī's, und nach Ǧezā'ir passen auch die Namen dieser Dynastie, die sich z. B. bei den später dort mächtigen Muntefik-Schejchen aus der Āl Šabīb finden, während sie bei den *Wālī*'s von Ḥuwēze nicht vorkommen.

Das Jahr 1534 bedeutet wieder einen Wendepunkt für Ḥuwēze. In diesem Jahre zog Sultan Sülejmān von Hamadān kommend in Baghdād ein. Der Eindruck des Zuges war gewaltig. Wie Luristān, Baṣra und die arabischen Kleinstaaten am Persischen Golf, huldigten auch die Muša'ša'[1] dem Sultan. Der praktische Erfolg des Feldzuges entsprach jedoch nicht dem moralischen. Der südliche 'Irāq wurde erst durch die Feldzüge gegen Baṣra und Ǧezā'ir in den Jahren 1546, 1549, 1567/68 türkisch[2]. Und das Ostufer des Tigris, der eben damals seinen modernen Lauf gefunden hatte, gehörte weiterhin den Muša'ša' mit dem wichtigen Zakīje[3]; auch blieb Saijid Badrān persischer Vasall. Schon im Jahre 948/1541 erschien Schāh Ṭahmāsp persönlich in Chūzistān, um 'Alā'[4] ed-Daule Ra'nāšī, der inzwischen seinem Vater Chalīl in Dizfūl gefolgt war, zu züchtigen. Beim Anmarsch des persischen Heeres floh dieser nach Baghdād[5]. Dizfūl kam an Saijid Badrān, der den Schāh persönlich in Ḥuwēze empfing. Von den Osmanen wurde Ḥuwēze denn auch bis zum Frieden von 1555 als Kriegsgebiet betrachtet; so beteiligte sich Sīdī 'Alī Re'īs im Jahre 1555 mit 5 Schiffen an der Expedition Musṭafā Pascha's von Baṣra gegen Ḥuwēze[6].

---

1 Sie figurieren daher auch in dem Siegesschreiben, das der Sultan an Kaiser Ferdinand sandte; *GOR* IX 366 Nr. 402.

2 Longrigg, 32.

3 *Ǧihān-nümā*, 455; vgl. oben S. 53. Der Ort liegt, wenigstens gegenwärtig, auf dem Westufer des Flusses.

4 *Ǧihān-nümā*, 288 unten: 'Alī ed-Daule.

5 Iskandar Munšī, 72 unten. Da Ḥasan-i Rūmlu, der Verfasser des *Aḥsan et-tawārīch*, an diesem Zuge teilnahm, (*JRAS* 1927, S. 309) wird man Näheres in seinem Werke finden, dessen Publikation in Aussicht genommen ist.

6 Longrigg, 32.

Mit dem Tod Schāh Ṭahmāsp's im Jahre 1576 begann in Persien eine Zeit der Anarchie, die bis zum Regierungsantritt ʿAbbās' des Großen (1587) dauert. Im östlichen Chūzistān kam damals eine neue Macht auf, die türkischen Afšāren. Ein Afšār, Chalīl Chān, war Gouverneur von Kuhgelū; unter Schāh Muḥammad Chudābende (1578—87) spielte er am Hof eine Rolle[1]. Afšāren saßen seit 986/1578 als Burgherren *kūtwāl*[2] in Šūštar[3], weiter im Süden war Dōraḳ in ihrer Hand[4]. Naturgemäß kam es zu Reibungen mit Ḥuwēze, so gelegentlich der Erhebung des „Falschen Ismāʿīl" im Jahre 988/1580 in Kuhgelū. Der Falsche Ismāʿīl von Kuhgelū — diese Prätendentenrolle wurde damals auch an anderen Orten von Rebellen gespielt — schlug den Sohn Chalīl Chān's mehrfach. Als sich später sein Anhang verlief, fand er bei Saijid Badrān Zuflucht[5]. Es ist dies das letzte Ereignis, das aus der Regierung Saijid Badrān's berichtet wird. Bald darauf muß er gestorben sein.

Ihm folgte sein Sohn Maulā(!) Saǧǧād. Seine Regierungszeit fällt ungefähr mit dem persisch-türkischen Krieg von 1578—90 zusammen. Den schwierigen Verhältnissen, die sich daraus für den Staat von Ḥuwēze ergaben, war er nicht gewachsen; auch scheint er mit seinen eigenen Untertanen Schwierigkeiten gehabt zu haben. *Maǧālis* betont seine Treue gegen den Schāh; nur hätten die Ḥuwēze-Araber Dizfūl und Šūštar geplündert und die Schuld auf die von Baghdād abhängigen Beduinen geschoben[6]. Saǧǧād kam seine Loyalität teuer zu stehen. Er verlor einen Teil seines Gebietes an die Osmanen und mußte für den Rest ihre Oberhoheit anerkennen, vermutlich im Jahre 992/1584. Bei den Historikern findet sich nichts über diesen Vorgang. Er muß das Resultat des Feldzuges sein, den ʿAlī-Pascha von Baghdād nach einer Notiz bei Ḥāǧǧī Chalīfa

1 Browne IV 101.
2 Das Wort ist indisch. Vgl. auch Dozy s. v.
3 *Taḏkira-i Šūštar*, 42.
4 Iskandar Munšī, 675.
5 Iskandar Munšī, 199 unten.
6 Damit schließt der Artikel Mušaʿšaʿ in den *Maǧālis*.

im Jahre 992/1584 gegen Saǧǧād und Mušaʿšaʿ unternahm[1]. Die Herrschaft der Osmanen über Ḥuwēze wird in einer Urkunde, die in den *Münšeʾāt* des Ferīdūn erhalten ist[2], vorausgesetzt. Diese Urkunde ist undatiert, sie steht aber unter den Schreiben an die kaukasischen Fürsten, die in die Zeit des Perserkrieges 1578—90 gehören. Terminus ad quem ist das Jahr 994/1586, in welchem der in der Urkunde genannte ʿAlī Pascha von Baghdād bereits durch Ǧighālazāde ersetzt ist. Terminus a quo wäre das Jahr 992/1584, das Datum von ʿAlī Paschas Feldzug.

Die Urkunde ist ein Schreiben des Großherrn an Saijid Saǧǧād[3] und zwar die Antwort auf einen Brief, den ein Mann des Saijid in Stambul überreicht hatte. Die Adresse lautet: An den *Ḥākim* von (der) Mušaʿšaʿ Saijid Saǧǧād. Die ihm gewährten Prädikate sind die für die Vasallenfürsten an der Ostgrenze üblichen[4]. Gegen die Echtheit der Urkunde läßt sich kein ernsthafter Einwand erheben. Eine gewisse Verschwommenheit, die sie im Gegensatz zu den beiden später zu behandelnden Schreiben Ǧighālazāde's an Saǧǧād's Sohn charakterisiert, erklärt sich durch die Abfassung in Konstantinopel, wo man natürlich von den Verhältnissen an der Grenze keine präzise Vorstellung hatte. Das Schreiben rekapituliert den Inhalt des Briefes von Saijid Saǧǧād und nimmt auf ältere Unterhandlungen mit ihm Bezug. Danach stellen sich die Ereignisse folgendermaßen dar: Der Bejlerbej von Baghdād ʿAlī (Pascha Elwendzāde) glaubte den Besitz des Sanǧaq's Zakīje, bzw. die Hegemonie über Ḥuwēze, durch die Eroberung von Šūštar sichern zu müssen. Er hatte diese Aufgabe dem Sanǧaq-Bej von Urfa, Muṣṭafā, zugedacht, der sich in einer mehr als 20jährigen Tätig-

---

1 Vgl. oben S. 48. Eine Handschrift vom *Hünernāme* des Nijāzī, das diesen Zug verherrlicht, existiert in Stambul, vgl. Babinger, a. a. O.

2 II 315. Vgl. Mordtmann bei Babinger, a. a. O., S. 413.

3 Auch der Druck des Ferīdūn hat Sindjār. Saǧǧād ist jedoch durch die Herrscherliste in *Maǧālis* bzw. *Ǧihān-nümā* und die Urkunde bei Ṣary ʿAbdullāh — vgl. unten S. 83 — gesichert.

4 *Ǧenāb-i imāret-meʾāb-i ejālet-niṣāb-i dewlet-iktisab, meleki ül-fiʿal, meliki ül-chiṣal, el-machṣūṣ bi-ʿinājet el-Melik el-müteʿal.*

keit als Eingeborenenagent bei den Häuptern von Ǧezā'ir und den benachbarten Beduinenstämmen große Beliebtheit erworben hatte und später zum Bej — zunächst des Liwā Mōṣul — aufgerückt war, nachdem er schon vorher in Baṣra mehrfach die Stelle des *Nā'ib* bekleidet hatte. Er sollte den Sanǧaq Zakīje übernehmen mit der Aussicht, nach erfolgreichem Feldzug *Bejlerbej* des Wilājets Šūštar zu werden. In diesem Sinne berichtete ʿAlī Pascha nach Stambul. Ihm schloß sich Saijid Saǧǧād an und verbürgte sich für die Eroberung von Šūštar — sei es durch türkischen Druck zu diesem Angebot veranlaßt oder durch die Feindschaft gegen die Afšāren-Herren von Šūštar bewogen. Doch stellte er zur Bedingung, daß das Wilājet dem ihm wohl von früher bekannten Muṣṭafā übertragen würde. Offenbar glaubte er sich so vor Überraschungen sicher. — In Stambul ging man auf diesen Vorschlag ein, Muṣṭafā rückte an die Stelle des bisherigen *Sanǧaq-Bej*'s von Zakīje. Als Operationsbasis für den beabsichtigten Feldzug wurde das im Gebiet des Saijid gelegene Dizfūl in Aussicht genommen. Im übrigen überließ man den Feldzugsplan dem künftigen *Bejlerbej* von Šūštar und ʿAlī Pascha von Baghdād, die sich mit Saijid Saǧǧād verständigen sollten. Noch ehe der geplante Feldzug zustande kam, sandte der Saijid aber jene Botschaft nach Konstantinopel, deren Antwort eben unsere Urkunde darstellt. Er meldete, der Schāh sei nach (der Hauptstadt) Qazwīn zurückgekehrt, die persischen Grenzfestungen würden in Verteidigungszustand gesetzt und die Vorbereitungen zu einem Feldzug gegen Chūzistān getroffen. — In Stambul nahm man diese Meldung nicht ernst — vermutlich mit Recht. Saǧǧād wollte offenbar den Feldzug hintertreiben oder doch wenigstens Zeit gewinnen. Daher wird in der Antwort lediglich auf reibungsloses Zusammenarbeiten von Ḥuwēze mit den *Bejlerbej*'s von Baghdād, Baṣra und Šahrizūr gedrungen und äußerste Kriegsbereitschaft eingeschärft, endlich Meldungen über die Bewegungen des Feindes und die eigenen Maßregeln gefordert. Saǧǧād's Taktik hatte Erfolg. Der Feldzug nach Chūzistān ist erst im Winter 1587/88 und unter ganz anderen Voraussetzungen zustandegekommen.

Im Jahre 994/1586 war Ğighālazāde Jūsuf Sinān Pascha zum *Bejlerbej* von Baghdād und *Serdār* daselbst ernannt worden[1]. Damit wurde Baghdād Hauptkriegsschauplatz. Offenbar wollte man die in den Feldzügen von 1578—84 und 1585—86 im Norden gewonnenen Gebiete, Georgien und Āẕarbājğān, durch die Eroberung von Hamadān abrunden und so für die Friedensverhandlungen, die von Schāh Chudābende im Sommer 1586 angeknüpft worden waren, eine günstige Grenze schaffen. Bei seinem ersten Feldzug im Jahre 995/1587[2] kam Ğighālazāde bis jenseits Kirmānschāh, wo die Burgen Bīlāwar[3] und Nāwar[4] genommen wurden. Damit fanden die Operationen auf dieser Linie vorläufig ihr Ende. Vermutlich fürchtete der Pascha einen Angriff im Rücken seitens der Luren. Jedenfalls entschloß er sich, zunächst Dizfūl zu besetzen, die Pforte von Luristān im Südosten. Zwei Schreiben Ğighālazāde's an den Herrscher von Ḥuwēze in Ṣary 'Abdullāh's Urkundensammlung[5] unterrichten über den Beginn dieses Feldzuges und die damaligen Verhältnisse in Ḥuwēze. Der erste Brief ist undatiert, er ist unmittelbar vor dem Aufbruch zu dem Feldzug in Baghdād geschrieben, der zweite, vom 7. Ḏī'l-Ḥiğğe 995/8. 11. 1587, auf dem Marsche unweit der Grenze verfaßt. Beide zeichnen sich durch klare und eindeutige Sprache aus. Man spürt hinter dem

1 'Ālī, *Künh ül-achbār*, Ms. Berlin 4⁰ 1379, IV f. 322 r.; Pečewi, *Ta'rīch*, Stambul 1281, II 110 unten; *Gülšen* 65 v. jedoch: 995/1587.

2 So 'Ālī, a. a. O. 322 r., der für die drei aufeinanderfolgenden Feldzüge die Daten 995, 996, 997 gibt; vgl. auch *Gülšen*, 65 v. Das letztere Datum (Nihāwend) wird durch Iskandar Munšī 271 f. bestätigt, das zweite wird durch die Urkunde bei Ṣary 'Abdullāh (vgl. weiter unten) korrigiert; der Beginn des Feldzuges fällt demnach noch in das Jahr 995. Pečewi II 110 f. verschiebt die Daten um ein Jahr rückwärts: 994, 995, 996.

3 Zwischen Sennā und Kirmānšāh südlich des Murwārī-Passes, vgl. Minorsky, s. v. *Senna EI* S. 242.

4 = Dinawar (vgl. Ewlijā IV, 357), wie der moderne Name des alten Dīnawar lautet. S. De Morgan, *Mission Scientifique en Perse*, II 95.

5 Ms. Berlin 8⁰ 2249, f. 119 v. ff.; 121 r. ff. Überschrift vom *Ser-'Asker-i Irān*, bzw. Sinān Pascha, an einen *Chān-i mülteğī*. Von Hammer, *GOR* IV 179, nennt den Adressaten nach der Wiener Handschrift des Ṣary 'Abdullāh Saijid Eljās; in dem Urkundenverzeichnis daselbst Nr. 754, 755 gibt er als Empfänger fälschlich den Chān von Luristān an.

Munšī den Soldaten, der ohne Umschweife gerade auf sein Ziel zugeht. Aus den beiden Briefen ergibt sich das folgende: Saijid Saǧǧād war gestorben, ein Nachfolger von den Osmanen noch nicht anerkannt. Saǧǧād hatte drei Söhne hinterlassen: ʿAlī, Eljās[1] — eben den *Chān-i mülteǧi* — und Zunbūr[2]. Saijid ʿAlī starb bald nach seinem Vater. Eljās erbte die Herrschaft, aber Zunbūr bemächtigte sich der Festung Dizfūl. Das kam Ǧighālazāde gelegen, er stellte den geplanten Feldzug dem Eljās als in seinem Interesse gelegen dar und forderte ihn auf, sich daran zu beteiligen. Der Saijid erklärte sich auch zum Schein einverstanden. Er versprach den Nachschub für das Heer, das nur von Ḥuwēze aus versorgt werden konnte, zu übernehmen und persönlich mit seinen Truppen an der Grenze bei Bajāt[3] zu den osmanischen Truppen zu stoßen. Tatsächlich versuchte er aber den Feldzug zu hintertreiben, ähnlich wie sein Vater in der gleichen Lage. Unmittelbar vor dem Aufbruch erhielt der Pascha einen Brief, in dem der Saijid ihm dringend empfahl, den Feldzug wegen der Verpflegungsschwierigkeiten bis zum Frühjahr aufzuschieben, und ihn ferner vor einem persischen Gegenstoß unter Führung des Schāh warnte. Die Antwort des osmanischen Feldherrn, eben die erste der beiden Urkunden, ist — begreiflich genug — in gereiztem Ton gehalten. Ǧighālazāde stellt zunächst die Rechtslage fest: Dizfūl sei infolge der Unterwerfung seines Vaters Saǧǧād osmanisches Gebiet; auch hätten die Perser in den Friedensverhandlungen keinen Anspruch darauf erhoben. Er hält ihm dann die von ihm in seinen früheren Briefen übernommenen Verpflichtungen vor und stellt ihm schließlich nach Beendigung des Feldzuges die erbliche Belehnung mit den von ihm gewünschten Gebieten als *Oǧaqlyq* in Aussicht. — Saijid Eljās schickte darauf, wie aus der zweiten Urkunde hervorgeht, seinen Sohn nach Baghdād, um

1 Der Name nach von Hammer.

2 So der Name bei von Hammer nach der Wiener Handschrift. Die Berliner hat ein deutliches زنبور.

3 Am Oberlauf des Ṭīb, schon jenseits der ehemaligen türkischen Grenze. Ältere (Kiepert-)Karten verzeichnen den Ort richtig, moderne in der Regel verstümmelt.

die Osmanen seiner Treue zu versichern. Vergeblich aber wartete der *Bejlerbej*, der inzwischen aufgebrochen war, an der Grenze auf das Erscheinen des Saijid, dagegen erreichte ihn dort — in Mīr Ḥusain ʿUmairī Dōlāb — ein Brief des Saijid. Er enthielt die üblichen Ergebenheitsversicherungen und Entschuldigungen, gab aber zu verstehen, daß die in Aussicht gestellte Belehnung nicht eben viel bedeute, da der Schreiber seine Länder gemäß der Verleihung an seinen Vater *ber weǧh-i teʾebīd* bereits rechtmäßig besitze. — Ǧighāla antwortet diesmal — in der zweiten Urkunde — erheblich liebenswürdiger. Er verlangt nicht mehr, sondern er bittet förmlich um das Erscheinen des Fürsten von Ḥuwēze und seine Beteiligung an dem Zuge gegen Dizfūl. Er versichert ihm, daß er keinen Verrat zu befürchten habe und stellt ihm alle möglichen Ehren in Aussicht. — Wir wissen nicht, mit welchem Erfolg, denn dieser Brief ist die letzte Nachricht über Saijid Eljās. Bald darauf hat Ḥuwēze einen neuen Herrscher, Mubārak ibn Muṭṭalib, den Abkömmling einer andern Linie der Mušaʿšaʿ-Saijiden.

Saijid Mubārak ibn (ʿAbd al-) Muṭṭalib ibn Ḥaidar ibn Muḥsin ibn Muḥammad ibn Falāḥ[1] hatte seine Laufbahn als Verbündeter der Perser gegen die Afšāren, die Erbfeinde seines Hauses, begonnen. Er schlug ihren Häuptling ʿAlī (987/1579—990 Gouverneur von Šūštar)[2], den Sohn des berühmten Chalīl Chān bei Rāmhurmūz[3]. Später nahm er den Afšāren das wichtige Dōraq ab[4]. Wie und wann er in den Besitz von Ḥuwēze gekommen ist, habe ich nicht feststellen können. Iskandar Munšī sagt: „Nach dem Tode des ver-

1 So der Stammbaum *Lughat al-ʿArab*, Jahrg. IV, S. 529.

2 *Taḏkira*, S. 42.

3 Schreiben des Schāh's an Sinān Pascha von Baghdād, Ṣary ʿAbdullāh, f. 83 v.; vgl. *GOR*, Urkundenverzeichnis, Nr. 723. In dieser Urkunde ist entweder das Datum 990/1582 oder der Empfänger falsch angegeben, da Sinān Pascha damals noch nicht in Baghdād war. Übrigens sind die Daten bei Ṣary ʿAbdullāh öfters nicht in Ordnung, z. B. in dem Schreiben f. 111 r. = *GOR*, Urkundenverzeichnis, Nr. 812. — Der Saijid heißt in der Urkunde Mubārak-i Mušaʿšaʿī, „unser Verbündeter".

4 Iskandar Munšī, S. 670.

ewigten Schāh durch seine Tapferkeit"[1]. Das ist unverständlich, denn Schāh Chudābende starb doch erst 1004, 10 Jahre nach dem Regierungsantritt Schāh 'Abbās' des Großen. Saijid Mubārak, der die Regierung anfangs mit seinem Vater[2] teilte, erkannte Schāh 'Abbās als Oberherren an, als Pfand seiner Treue sandte er seinen jungen Sohn Nāṣir an den Hof[3]. Das gute Verhältnis zum Schāh dauerte aber nicht lange. Mubārak näherte sich den Afšāren-Burgherren von Šūštar, die ihre Unabhängigkeit gegenüber dem Schāh aufrecht erhielten. Da auch in Luristān Unruhen herrschten, sandte der Schāh einen höheren Beamten mit schwacher militärischer Bedeckung nach Šūštar. Dieser verschaffte sich Eingang in die Zitadelle, bemächtigte sich der Person des *Kūtwāl*[4] und ließ ihn hinrichten. Die Afšāren riefen darauf Saijid Mubārak zu Hilfe. Dieser marschierte über Dizfūl nach Šūštar und belagerte die Zitadelle. Auf die Nachricht davon eilte das vom Schāh nach Luristān entsandte Korps über Dizfūl, wo sie die Truppen von Ḥuwēze mit leichter Mühe vertrieben, nach Šūštar. Saijid Mubārak gab die Belagerung auf und eilte nach seiner Hauptstadt zurück. Von hier sandte er das übliche Entschuldigungsschreiben an die beiden Führer des persischen Heeres. Diese begnügten sich aber damit nicht, sondern verlangten sein persönliches Erscheinen. Der Saijid folgte dieser Aufforderung, sicher gemacht durch die glimpfliche Behandlung, die dem Luren-Chān zuteil geworden war. Man traf sich auf halbem Wege, und der Saijid kam mit Rücksicht auf seine Abkunft und seinen Eifer für die Šī'a mit einem Verweis davon[5].

Der Feldzug hatte eine nachhaltige Wirkung. Chūzistān, oder, wie das Gebiet nunmehr heißt, 'Arabistān[6], bildet seitdem einen Bestandteil des Persischen Reiches. Die Muša'ša'-Saijiden

---

1 S. 644, vgl. 670.

2 Iskandar Munšī, S. 670.

3 Iskandar Munšī, S. 644.

4 Vgl. oben S. 80.

5 Iskandar Munšī, 341 f.; vgl. die Parallelstelle in *Rauḍat-uṣ-ṣafā* und *Taḏkira-i Šūštar*, S. 43.

6 Vgl. Iskandar Munšī gegen *Maǧālis*.

treten aus einem losen Abhängigkeits- in ein festes Vasallen-Verhältnis zum Schāh. Seit Saijid Mubārak führen sie die Amtsbezeichnung *Wālī-i 'Arabistān-i Ḥuwēze* und den Titel Chān[1]. Sie stehen den Provinz-Gouverneuren im Range gleich, unterscheiden sich aber von ihnen durch das erbliche Anrecht auf die Herrschaft. Der Verlust der Selbständigkeit wurde jedoch wettgemacht durch die Möglichkeiten, welche die weit umspannende Politik 'Abbās' des Großen für Ḥuwēze eröffnete. Im Jahre 1602 hatte der Schāh seinen Handelskrieg gegen die Portugiesen, die damals im Persischen Golf allmächtig waren, begonnen[2]. Er konnte sie aber gegen die Türken brauchen, mit denen er seit 1010/1601—02 wieder im Kriege lag, und duldete daher, daß sein Vasall in Ḥuwēze enge Beziehungen mit den Portugiesen anknüpfte[3]. Das zweite Jahrzehnt des 17. Jahrh. sah Saijid Mubārak Chān auf der Höhe seiner Macht: Seine Truppen streiften bis jenseits Baghdād und bedrohten gleichzeitig Baṣra[4].

Der neue politische Status änderte auch das Auftreten der Mušaʽšaʽ-Saijiden. Der „Kronprinz" wuchs als Perser auf, heiratete eine Ṣefewī-Prinzessin, persisches Wesen wurde am Hof von Ḥuwēze heimisch[5]. Schließlich zerschnitt man das Band, das am festesten mit der Vergangenheit verknüpfte, das des Namens. Der Bruder Mubārak Chān's, Saijid Chalīfa ibn Muṭṭalib, heißt noch al-Mūsawī al-Mušaʽšaʽī[6], fünfzig Jahre später nennt man sich nur noch Mūsawī[7], der Sektennamen wird — wenigstens im offiziellen Gebrauch — unterdrückt. Man wollte sich nicht mehr an seine ketzerische Vergangenheit erinnern lassen.

---

1 Iskandar Munšī, 644.

2 Sir Arnold Wilson, *The Persian Golf*, Oxford 1928, S. 140.

3 *The Travels of Pedro Teixeira*, Hakluyt Society, London 1902, S. 26. Der Saijid heißt hier „Mombarek", Sohn des „Motelob", oder „Bombareca".

4 Della Valle, *Reise-Beschreibung*, Genf 1674, I 197.

5 Die Ḥuwēze-Araber setzten dem freilich von vornherein Widerstand entgegen (vgl. Della Valle, II 64); sie sind auch nie rechte Perser geworden.

6 Kentūri Nr. 1552.

7 *Dīwān Ibn Maʽtūq* passim.

Mubārak's Familie hat noch 300 Jahre regiert. Sie wurde erst 1921 durch Chaz'al Chān von Muḥammera gestürzt. Seit Ḥuwēze im Jahre 1832 infolge eines Dammbruches von den Bewohnern verlassen wurde, waren die *Wālī*'s freilich bedeutungslos geworden.

Die Heterodoxie der Muša'ša'.

Die religiösen Besonderheiten der Muša'ša' werden in den Quellen sehr kurz abgetan. Die Werke des Gründers, wie das *Kalām-i Mahdī*[1], sind wohl verloren gegangen. Man wußte anscheinend nicht mehr von der Sekte als das, was der „legendäre Bericht" (*Mağālis*; *Ğihān-nümā*) über ihren eigentümlichen *Ḏikr* und seine Wirkungen erzählt[2]. Immerhin bieten die Historiker, vornehmlich die älteste datierbare Quelle, der *Ḥabīb us-sijar*, einige Ergänzungen: Der *Ḏikr* enthielt den Ausruf 'Alī Allāh[3]. In der durch ihn erregten Ekstase warfen sich die Muša'ša' auf bloße Schwerter, die mit dem Griff in der Erde staken; diese bogen sich unter dem Körpergewicht, zerbrachen wohl gar, ohne den Teilnehmern der Übung Schaden zu tun. Ähnliche massive Praktiken sind bei vielen islamischen Orden gebräuchlich, z. B. bei den modernen 'Īsawīja und 'Ammārīja im Maghrib, den Rifā'īja im Gebiet des ehemaligen Osmanischen Reiches; schon Ibn Baṭṭūṭa, der das Rifā'īja-Ribāṭ am Grabe ihres Stifters bei Wāsiṭ, also in der Heimat der Muša'ša', besuchte, erzählt, wie sie in der Ekstase als Feuerfresser auftraten[4]. Interessant ist die Rezitationsformel, über deren Sinn noch zu reden sein wird. Jedenfalls stempelt sie die Muša'ša' zu *ghulāt*, Bekennern der Gottheit 'Alī's; so werden sie denn auch in allen Quellen genannt, nur der Qāḍī Nūrullāh vermeidet den Ausdruck aus erklärlichen Gründen.

Der springende Punkt im Glauben der Sekte ist die Stellung, die sie ihren religiös-politischen Oberhäuptern seit Maulā 'Alī

1 Vgl. oben S. 68.

2 Vgl. oben 61.

3 *Ḥabīb us-sijar* III 351 oben; vgl. Browne IV 58f.; nach Iskandar Munšī 26: 'Alī Allāhī.

4 II 4.

gaben: sie galten als Inkarnation ʿAlī's, bzw. Gottes. Ḥāǧǧī Chalīfa sagt von Sulṭān Muḥsin's Anhängern[1]: sie glaubten an (seine) الوهيت; Chwāndamīr schreibt[2]: die Mušaʿšaʿ erkennen noch jetzt[3] (etwa 1523) die الوهيت des Faijāḍ an. Qāḍī Nūrullāh schweigt bei Sultan Muḥsin über diesen Anspruch, bei Saijid ʿAlī stellt er ihn als Verleumdung seiner Gegner hin. Von Maulā ʿAlī sagt er: er hielt seine Anhänger bei dem Glauben, daß ihm der Geist der Manifestation ʿAlī's innewohne. Zögernd bemerkt er dann weiter: Doch ist überliefert, daß Maulā ʿAlī sich damit nicht begnügte, sondern für sich Göttlichkeit in Anspruch nahm. — Er illustriert das durch die hübsche Anekdote von der Begegnung des Saijid Ibrāhīm al-Mušaʿšaʿī mit Saijid Qāsim Nūrbachšī[4] und ihrem Rangstreit. Nach der ironischen Bemerkung über die beiderseits zweifelhafte Abstammung fährt Saijid Ibrāhīm hier nämlich fort: „und wenn die Ursachen deines Anspruches (auf Vorrang) ideelle Forderungen دعويهاى ق معنى sind, so hat dein Vater (Saijid Muḥammad Nūrbachš) das Mahdītum beansprucht, der meine (Maulā ʿAlī) die Göttlichkeit".

Endlich wird den Mušaʿšaʿ die Abrogation des Gesetzes vorgeworfen. Es ist das freilich eine Beschuldigung, die sich allen Heterodoxien gegenüber einstellt.

Will man die Mušaʿšaʿ islāmgeschichtlich einordnen, so liegt es nahe, sie mit den unter dem Namen ʿAlī-Allāhī bekannten *Ahl-i Ḥaqq*, den extrem šīʿitischen, oder besser gnostischen, Sekten des türkisch-persischen Grenzgebietes in Verbindung zu bringen. Die charakteristischen Züge der *Ahl-i Ḥaqq* sind im Dogma der Glaube an die sieben aufeinanderfolgenden jeweilig von vier Engeln begleiteten Inkarnationen der Gottheit, deren zweite (Murtaḍā) ʿAlī ist, und die in der Erscheinung eines *Mahdī*, des *Ṣāḥib uz-zamān*, am Ende der Zeiten ihren Abschluß finden werden; im Kultus ein ausgeprägter Opferdienst,

1 *Ǧihān-nümā*, 288, 9 v. u.

2 *Ḥabīb us-sijar*, III 351, 5.

3 Dieser Ausdruck fehlt in dem entsprechenden Satze bei Iskandar Munšī (S. 26, 16), der um 1616 schreibt.

4 Vgl. oben S. 63.

ferner die eigentümlichen Bruder-Schwester-Verhältnisse, in die männliche und weibliche Adepten treten[1]. Das islamische Gesetz wird von den *Ahl-i Ḥaqq* nicht anerkannt; die Reinigung der Seele vollzieht sich in einer Reihe von Wiederverkörperungen. In ihrem theologischen Denken und im Ritus zeigen sich starke ṣūfische Anklänge: die *Ahl-i Ḥaqq* kennen die mystische Hierarchie der „siebener" und „vierziger". Zwischen den Anhängern der Sekte und ihren *Pīr*'s besteht ein ähnliches Verhältnis wie zwischen *Muršid* und *Murīd*en bei den Derwischorden, auch bei ihnen sind ekstatische Übungen (*Ḏikr*) gebräuchlich.

Der *Ḏikr* findet sich als ṣūfisches Erbgut auch bei den Muša'ša' wieder. Sonst wissen wir leider zu wenig von ihrem Glauben, als daß wir eine Parallele zu den Vorstellungen der *Ahl-i Ḥaqq* ziehen könnten. Für einen Zusammenhang der beiden Sekten sprechen aber zeitliche und geographische Indizien.

Wie Minorsky nachgewiesen hat, ist die endgültige Doktrin der *Ahl-i Ḥaqq* in Pardiwār (im Norden von Zohāb, im Lande der Gūrān) ausgebildet worden. Doch hat eine frühere[2] Gestaltung ihrer Lehre in Luristān, also in der unmittelbaren Nachbarschaft von Ḥuwēze, stattgefunden. Hier kann ich *Ahl-i Ḥaqq* schon für das 16. Jahrh. nachweisen, und zwar unter dem Namen Nuṣairier, einer Bezeichnung, unter der die Sekte noch in der Neuzeit, gerade auch den Türken[3], bekannt ist. In dem oben angeführten Brief an Saijid Eljās vom Jahre 1587 bezeichnet nämlich Ǧighālazāde als Zweck des Feldzuges gegen Dizfūl unter anderem: „die Ausrottung der irrenden Sekte der Nuṣairier". Die *Ahl-i Ḥaqq* sind hier also die unmittelbaren Nachfolger der Muša'ša'. Chwāndamīr — schrieb um 1523 — ist der letzte, der diese als zeitgenössische Sekte erwähnt. Vierund-

1 Ich folge hier Minorsky's Arbeiten: *Notes sur la secte des Ahlé-Haqq* und *Toumari = Ahlé-Haqq*. Der Verfasser hatte die Freundlichkeit, mir die Fahnenabzüge des letzten Artikels, der in der *Revue de l'Histoire des Religions* erscheinen wird, zu übersenden und mir auch sonst wertvolle Winke für meine Arbeit zu geben.

2 Oder parallele, wie Minorsky jetzt vermutet. (Briefliche Mitteilung.)

3 Churšid Efendi, *Sejāḥat-nāme-i ḥudūd*, Stambul 1862, S. 155, 8.

sechzig Jahre später ist zum ersten Male von Nuṣairiern, d. h. *Ahl-i Ḥaqq*, bei Dizfūl die Rede. Eine Verbindung zwischen den Mušaʿšaʿ und den modernen *Ahl-i Ḥaqq* wird durch folgenden Umstand bewiesen: Bei dem Initiations-Ritus der letzteren spielt der *Hawīzā* — eine in Ḥuwēze geprägte Ṣefewiden-Münze — eine Rolle. Minorsky hat in diesem Zusammenhang bereits auf die Mušaʿšaʿ hingewiesen[1].

Ein engerer Zusammenhang besteht mit einer anderen Gruppe der *Ahl-i Ḥaqq*, den ʿAlī-Allāhī, von denen Schejch Muḥsin Fānī (Ende des 17. Jahrh.) im *Dabistān* handelt[2].

Ihr *Ḏikr* war mit dem der Mušaʿšaʿ identisch: Die Rezitationsformel lautete ʿAlī-Allāh und machte unverwundbar. ʿAlī-Allāh[3] aber war im Glauben dieser Sekte die Manifestation Gottes im gegenwärtigen Zeitalter; „nach ihm ist Gott in seinen edlen Nachkommen erschienen". Entsprechend ist die Formel der Mušaʿšaʿ zu verstehen. In ihrem Kult hat Maulā ʿAlī (wie vielleicht auch seine Nachfolger) den Namen ʿAlī-Allāh geführt, ihm hat der Ruf im *Ḏikr* gegolten.

Leider hat der Verfasser des *Dabistān* seine ʿAlī-Allāhī nicht ausreichend lokalisiert. Minorsky[4] sucht ihre Sitze im Süden des Pamir. Bildet vielleicht Saijid Muḥammad Nūrbachš, der ja auch in Luristān tätig war, das Bindeglied zwischen diesen ʿAlī-Allāhī und den Mušaʿšaʿ?

Der Name Mušaʿšaʿ.

Der eigentümliche Name der Sekte wird in den älteren Quellen nirgends erklärt. Erst das *Fārsnāme* (S. 94, 12) versucht

---

1 A. a. O. S. 106.

2 Bombay 1292, S. 239f., vgl. Minorsky a. a. O. S. 61f.; auf die Verfasserfrage kann ich hier nicht eingehen.

3 Sein Verhältnis zu ʿAlī b. Abī Ṭālib bleibt unklar. Der Text des *Dabistān* ist an der entscheidenden Stelle nicht in Ordnung. Die Bombayer Ausgabe hat hier: ومحمد علی را پیغمبر وفرستاده علی الله دانند. In dem mir zugänglichen Exemplar ist علی von der Hand eines früheren (eingeborenen) Besitzers gestrichen; dagegen haben Shea und Troyer, *The Dabistan or School of Manners*, Paris 1843, محمد وعلی را gelesen.

4 A. a. O. S. 54f.

eine Deutung mit dem Satz: „Sie nannten sich Muša'ša' ‚schimmernd', ‚glänzend', das bedeutet: die Strahlen der Religion der Wahrheit[1] leuchten auf ihnen شعاع مذهب حق برآنها تابيده است". Das ist sprachlich möglich[2], aber sieht wie eine Spielerei aus. Eine andere Deutung steckt in einem Satze der *Rauḍat us-ṣafā* (anno 914). Es heißt dort von den Muša'ša': „Während des Aussprechens der *Ḏikr*-Formel werde ein Glänzen *taša'šu'* bei den Rezitierenden sichtbar در هنگام ذکر آن نام تشعشعی بجهة متذکرین ظاهر میگردد. Solche Lichterscheinungen kommen öfter in islamischen Heiligenviten vor: während Behā' ed-Dīn Ḥamdullāh sprach, zeigte sich ein Licht, das aus seinem Körper hervorging und bis zum Empyreum aufstieg[3], heißt es z. B. in Aflākī's *Mewlewī-Biographien*. Die Erklärung der *Rauḍa* ist also sachlich möglich, sehr wahrscheinlich klingt auch sie nicht. Das ist aber nicht die einzige Schwierigkeit. Wer hat den Namen Muša'ša' zuerst getragen? Saijid Muḥammad ibn Falāḥ kaum; in seiner Biographie im *Ta'rīch-i Ghijāṯī*, der Quelle der *Mağālis*, kommt er nicht vor. Überhaupt ist Muša'ša' immer Kollektiv, bei türkischen[4] und arabischen[5] Historikern wird es auch als geographische Bezeichnung gebracht. Der Sinn des Namens ist offenbar früh in Vergessenheit geraten.

---

1 *Ḥaqq*; vielleicht Anspielung auf die *Ahl-i Ḥaqq*?

2 Im Altarabischen heißt شعشع allerdings „mischen", vornehmlich vom Wein; مشعشع(ة) ist der mit Wasser gemischte Wein (Stellen bei R. Geyer, *Zwei Gedichte von Al-A'šā*, I 86f.) oder der mit Lichtflecken gesprenkelte Schatten. Im neueren Sprachgebrauch bedeutet das Verbum aber auch „strahlen", „glänzen" (vgl. Dozy s. v.), und in diesem Sinne sind seine Derivate im Türkischen und Persischen geläufig. Im Türkischen spricht man in der Regel Muša' ša' für korrektes Muša'ši'. Muša'ši' schreibt Browne, a. a. O. IV 58; ich bin jedoch aus praktischen Gründen bei der üblichen Lesung geblieben.

3 Huart, *Les Saints des Derviches Tourneurs* Nr. 53; Parallelen ebd. S. III u. Bd. II s. v. *lumières*.

4 Vgl. oben S. 78, 81.

5 Quṭbeddīn (am Rande von Zainī Daḥlān, *Chulāṣat al-kalām*, Kairo 1305, S. 215: المشعشع neben el-Ğezā'ir und Wāsiṭ; ed. Wüstenfeld S. 317 liest بلد المشعشع.

Nachtrag.

In dem kürzlich (1928) erschienenen Tome XX der *Mémoires de la Mission Archéologique de Perse* hat Alotte de la Fuye auf S. 61—63 einen in Susa gemachten Fund von 312 in Dizfūl und Šūštar geprägten Dirhem's beschrieben. Die Münzen beider Prägeorte haben annähernd den gleichen Typ. Da die Prägung schlecht ist, hat Alotte de la Fuye auf eine Beschreibung einzelner Stücke verzichten und sich mit der Rekonstruktion je einer Normalmünze begnügen müssen.

Die Vorderseite enthält am Rande das Glaubensbekenntnis und das Datum 914, in der Mitte die Namen Muḥammad, ʿAlī, Ḥasan, Ḥusain; die Rückseite in der Mitte von oben nach unten: al-Mahdī ibn al-Muḥsin, darunter den Prägeort: Šūštar bzw. Dizfūl. Am Rande haben die Münzen aus Šūštar: *as-Sulṭān al-ʿādil challadaʾllāhu mulkahu wa sulṭānahu*, die aus Dizfūl beginnen: *as-Sulṭān al-aʿẓam* . . . . . Der Rest ist unleserlich.

Alotte de la Fuye bezieht die Titulatur auf Schāh Ismāʿīl und den Namen auf einen Statthalter von Chūzistān. In Wirklichkeit gehören die Münzen natürlich den Mušaʿšaʿ an. Titulatur und Name sind zu verbinden, und der letztere ist umgekehrt als al-Muḥsin ibn al-Mahdī zu lesen. Die Münzen müssen unmittelbar vor dem Tode Sultan Muḥsin's, der also erst in das Jahr 914 fällt, geschlagen worden sein. Bemerkenswert ist, daß Saijid Muḥammad ibn Falāḥ einfach der Mahdī genannt wurde. Im übrigen verrät die Münze nichts von der Heterodoxie der Mušaʿšaʿ, sondern weist eine allgemein-šīʿitische Formel auf.

GRAMMATISCHE ARABISCHE MISZELLEN[1].

1. Stück.

VON

A. FISCHER

I. Allerlei Bemerkungen zum Verbindungs-*'alif*.

1. Das Verbindungs-*'alif* am Anfang der direkten Rede nach *qāla* und ähnlichen Ausdrücken und am Anfang im Kontext stehender isolierter Satzteile und Wortbeispiele.

In H. Derenbourgs Ausgabe des *Faḫrī* stößt man auf Stellen wie فقال للصائغ اُكْتُبْ ٣٣, 4f., قال له اِفْتَحْ ٢٧٣, 7, وقال اُسْقُونا ٢٨٣, 9 (sic!, Versehen für اِسْقُونا), وقال اُرْفُقوا, ebda. Z. 10, فقال له اُخْرُجْ ٤٤١, 4 v. u. usw., wo also überall Imperative der I. Form am Anfang der auf قال folgenden direkten Rede nicht in der Synalöphe stehen, sondern ihren Vorschlagvokal haben. Ahlwardt hat in seiner Ausgabe des *Faḫrī* an der ersten Stelle allerdings auch اُكْتُبْ, an den andern aber اِفْتَحْ, آسْقُونا, ارْفُقُوا und اخْرُجْ (beziehungsweise

---

1 Unter dieser Überschrift gedenke ich in den *Islamica* in zwangloser Folge allerlei Bemerkungen zur Grammatik des Arabischen zu veröffentlichen, ganz ohne System, so wie sie mir durch äußere Anlässe gerade nahe gelegt werden. Mein durchschossenes Handexemplar von Wrights *Arabic Grammar* weist eine Fülle von Eintragungen auf, und ich könnte zu diesem Werke und zu Reckendorfs *Arabischer Syntax* Verbesserungen und namentlich Nachträge in einem Umfange veröffentlichen, der den von Fleischers kritischen Bemerkungen zu de Sacys *Grammaire arabe* weit übertreffen würde. Aber ich muß in den bevorstehenden Jahren meine Zeit und meine Kraft im wesentlichen meinem Arabischen Wörterbuche widmen und kann daher jedenfalls vorläufig an eine systematische Durchmusterung der genannten zwei abendländischen Hauptwerke der arabischen Grammatik nicht denken.

٥٥, 3 v. u., ٢٢٨, 5, ٢٤٧, 6f. und ٣٧٧, 7). Und DE SACY hat an den drei mittleren Stellen, in den in seiner *Chrestomathie arabe*, 2. Aufl., I, ٢ ff. stehenden Auszügen aus dem *Faḫrī*, آفْتَحْ ,آسْقُونَا und آرْفُقُوا (beziehungsweise ١٣, 7, ٢٤, ult. und ٢٥, 1). Wenn DERENBOURG gleichwohl أُكْتُبْ ,إِفْتَحْ usw. hat drucken lassen, so muß er von der Richtigkeit dieser Orthographie oder richtiger Orthoëpie fest überzeugt gewesen sein. Sie ist aber gleichwohl falsch, denn im klassischen Arabisch gilt, was uns ja verwunderlich erscheinen mag, der Anfang der auf „sagen" o. ä. folgenden direkten Rede als im Kontext stehend und erfordert daher bei den bekannten mit Vorschlagvokal beginnenden Wörtern und Formen Verbindungs-*'alif*. Vgl. Sūra 2, V. 32: وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ آسْجُدُوا; V. 34 und 36: وَقُلْنَا آهْبِطُوا; V. 55: وَإِذْ قُلْنَا آدْخُلُوا; V. 57: فَقُلْنَا آضْرِبْ; V. 63—65: قَالُوا آدْعُ; V. 66: قَالُوا آلْآنَ جِئْتَ; V. 110: وَقَالُوا آتَّخَذَ ٱللّٰهُ وَلَدًا; V. 217: قُلِ ٱلْعَفْوَ und so überall im Koran und zwar in sämtlichen mir in Leipzig zugänglichen Ausgaben und Handschriften. Richtig WRIGHT, *Grammar*, 3. Aufl., I, S. 19 D: قَالَ آسْمَعْ und قَالَ آقْتُلْ; Mubarrad, *Kāmil*, ١., 16: من ذلك قولُ رسول الله صلعم ادْرَءوا الحدودَ; ١٢, 10: ومِثْلُ هذا من امثالهم التقت حَلَقَتَا البِطَانِ; ١٣, 16: وقُلْتُ لكم آغْزُوهم etc. etc. Siehe auch Sīb. II, ٢٩٩, 1ff., Ibn Ya'īš ١٣٢٤, 4 u. a.

Man hat ja sogar bei der Koran-Rezitation bei mit Vorschlagvokal beginnenden Versen, sofern man diesen keine *pausa* (*waqf*) vorangehen ließ, über das Versende hinweg Synalöphe (*waṣl*) angewendet. Vgl. Sūra 1, 1. 2: رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ * ٱلرَّحْمٰنِ, Sūra 2, 1. 2: لِلْمُتَّقِينَ * ٱلَّذِينَ, ebda. V. 20. 21: تَتَّقُونَ * ٱلَّذِى usw. usw., und namentlich die in einheimischen Grammatiken und Koran-Werken besonders behandelten Stellen وَعُيُونٍ * آدْخُلُوهَا, Lesart وَعُيُونُ * آدْخُلُوهَا (für وَعُيُونٍ * أُدْخِلُوهَا) Sūra 15, 45. 46 (s.

Mufaṣṣal § ٦٦٤ und dazu Ibn Ya'īš ١٢٢٤, auch ebda. ١٢٢٥, 16, ferner Baiḍ. z. St., Safāqusī, *Ġaiṯ an-naf' fi-l-qirā'āt as-sab'* [am Rande von Ibn al-Qāṣiḥ's Kommentar zur *Šāṭibīya*, Kairo 1321], ١٤٥, M., 'Ukbarī, *Imlā' mā manna bihi-r-Raḥmān min wuǧūh al-i'rāb wa-l-qirā'āt fī ǧamī' al-Qur'ān*, Kairo 1306, II, ٤. und Ibn al-Ǧazarī, *an-Našr fi-l-qirā'āt al-'ašr*, Damaskus 1345, II, ٢٩٠, ob.); وَعَذَابِنِ ۞ ٱرْكُضْ بِرِجْلِكَ Sūra 38, 40. 41 (s. Sīb. II, ٢٩٩, 6, *Mufaṣṣal* § ٦٠٩ und ٦٦٤ und dazu Ibn Ya'īš ١٢٢٥, 15 bezw. ١٢٢٤, auch ebda. ٤٤٩, 13, ferner Safāqusī, a.a.O., ٢١٨, unt. u. a.; مُرِيبِنِ ۞ ٱلَّذِى جَعَلَ Sūra 50, 24. 25 (s. *Mufaṣṣal* § ٦٦٤ und dazu Ibn Ya'īš ١٢٢٤, 12, auch ebda. ١٢٢٥, 15, ferner 'Ukbarī, a.a.O., II, ١٢٧, M. und Ušmūnī, *Manār al-hudā fī bayān al-waqf wa-l-ibtidā*, Kairo 1322, ٢٢٥, ob.); مُنِيبِنِ ۞ ٱدْخُلُوهَا Sūra 50, 32. 33 (s. Safāqusī, a.a.O., ٢٤٥, M.); und قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۞ ٱللَّهُ (*'aḥadu-ni-llāhu*), Lesart قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدُ ۞ ٱللَّهُ, Sūra 112, 1. 2 (s. Sīb. II, ٢٩٨, 16, *Mufaṣṣal* § ٦٠٩ und dazu Ibn Ya'īš ١٢٢٦, 1, auch ebda. ١٦٨, 8, ferner *Kaššāf* z. St., 'Ukbarī, a.a.O., II, ١٦٤, 4, Ušmūnī, a. a. O., ٢٧٤, M. u. a.)[1].

Broch schreibt in seinem *Mufaṣṣal* mit Vorschlagvokal beginnende Koran-Zitate regelmäßig mit Trennungs-*'alif*, so S. ١٤, 16f.: كَقَوْلِ اللّه تعالى ٱلَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ; ٢٢, 11: قال اللّٰهُ; ٢٥, 8f.: قَوْلُهُ تعالى ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ; ٢٥, 10f.: فى قوله تعالى ٱنْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ

1 Die Koran-Lithographien Lucknow 1300/1882 und Lucknow 1885(?) schreiben in solchen Fällen: مُرِيبِ ۞ نِ ٱلَّذِى (Sūra 50, 24f.), مُنِيبِ ۞ نِ ٱدْخُلُوهَا (Sūra 50, 32f.), لُمَزَةِ ۞ نِ ٱلَّذِى (Sūra 104, 1f.) usw.; die, gleichfalls indische, von 1283 (o. O.) und die von Bombay 1273: مُنِيبِ ۞ نِ ٱدْخُلُوهَا, مُرِيبِ ۞ نِ ٱلَّذِى, لُمَزَةِ ۞ نِ ٱلَّذِى usw.; und die wohl in Leipzig 1924 hergestellte mit Verszählung: مُرِيبِ نِ ۞ ٱلَّذِى, مُنِيبِ نِ ۞ ٱدْخُلُوهَا, لُمَزَةِ نِ ۞ ٱلَّذِى usw.

تعالى ٱلّذى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَانُ (hier hat der Koran selbst — Sūra 2, 276 — ٱلَّذِى); ٤٨, 20: كقوله تعالى إِهْدِنَا ٱلصِّرَاطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ usw. Die nämliche Schreibweise zeigt die Kalkuttaer Ausg. des *Kaššāf*; vgl. S. ٥, 8 v. u. f.: وقَرَأَ الحَسَنُ .:M ,٨ ;قوله ٱلْحَمْدُ لِلّهِ :2 ,٦ ;فقد قال اِقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ البصرىّ ٱلْحَمْدِ لِلّهِ. . . . . . . وقرأ ابراهيم بن ابى عَبْلة ٱلْحَمْدُ لِلّهِ (s. auch ٨, 6 v. u.; ٩, M. und ١٢, 6 v. u.); ٨, 7 v. u.: وقوله تعالى اِرْجِعْ إِلَى رَبِّكَ (im Koran selbst — Sūra 12, 50 — ٱرْجِعْ); ١٠, M.: قوله اِهْدِنَا und فقالوا اِهْدِنَا ٱلصِّرَاطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ (s. auch ibid. ult. und ٢٠, 1); ١١, M.: قلتَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ (Koran selbst — 1, 6 — ٱلَّذِينَ) usw. Freilich sind sich LEES und seine Mitarbeiter dabei nicht ganz konsequent geblieben, denn man liest ٧, 7 v. u. f.: لمّا قال الرَّحْمٰن . . . . أَرْدَفَهُ الرَّحِيمَ (st. ٱلرَّحْمٰن und ٱلرَّحِيم); ١٠, ult.: بدل من الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (st. ٱلصِّرَاطَ); ٢٣, 12: الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ (st. ٱلَّذِينَ) usw.

Ich möchte glauben, daß die klassische Sprache auch in diesen Fällen *waṣl* angewandt hat, daß also BROCH hätte schreiben sollen: قال اللّهُ تعالى ٱنْتَهُوا, كقول اللّه تعالى ٱلَّذِينَ يُنْفِقُونَ usw., und LEES und seine Mitarbeiter: وقوله تعالى ٱرْجِعْ إِلَى رَبِّكَ, قوله ٱلْحَمْدُ لِلّهِ usw. Trennungs-*'alif* war m. E. in diesen Zitaten nur am Platze, wo besondre Umstände seine Setzung nötig machten. So z. B. *Kaššāf* ١٤, 9f.: والحكاية انْ تجىء بالقول بعد نقله على استبقاء صورته الأولى كقولك . . . . , ١٦٤٦, 1f.: — [ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ] يجوز فى محلّه الحركاتُ الثلث — وبدأتُ بٱلْحَمْدُ لِلّهِ فالجرُّ على الصفة — والرفعُ والنصبُ على الشتم، ويَحْسن انْ يَقِف القارئ على الخنّاس ويبتدئ ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ على احد هٰذين الوجهين, wo also die Schreibung ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ gegenüber الَّذِى يُوَسْوِسُ eine voraufgehende *pausa* und damit eine andre syntaktische Auffassung des Relativsatzes signalisiert.

LEES hat für seine Ausgabe des *Kaššāf* verschiedene gute Hss. zu seiner Verfügung gehabt, darunter eine, von der er Preface p. 9 rühmen konnte: "The best copy at our disposal...... is written with the greatest care, containing all the vowels, different readings, and many marginal notes. It will be observed from the following extract that it was copied from a copy which was read to a very celebrated grammarian[1]: — Written A. H. 1153 ...." Es ist schade, daß er uns nicht gesagt hat, ob die Vokale und sonstigen Lesezeichen, die sein Text enthält, sämtlich seinen Hss. entnommen sind, oder ob er und seine Mitarbeiter sie z T. nach eigenem Gutdünken gesetzt haben. Ich möchte letzteres annehmen, denn es befinden sich darunter allerlei Fehler, die man jedenfalls einem Ǧārabardī nicht zutrauen kann. So steht ٨, 13 لاَتْبَاعِها st. لِاتْبَاعِها; ١٢, 2 وِاسْرِعْ st. وَاسْرِعْ; ١٦, 11 حَضْرَمُوتُ st. حَضْرَمُوتَ; ٢١, Korantext اَلَّذِيْنَ st. اَلَّذِيْنَ; ١٦٣٣, 7 ذُوْد st. ذَوْد, ibid. 11 الجُوْرِ st. الجَوْرَ; ١٦٤٦, 9 النَّلْىُ st. النَّابِي (für النَّاسِي) usw.[2]. Bei dieser Sachlage aber wird man auch ihre hier zur Erörterung stehende Behandlung der Vorschlagvokale auf ihr eignes Konto setzen dürfen.

Man hat endlich Synalöphe der Regel nach auch angewendet, wenn man mit Vorschlagvokal beginnende Wörter und Wen-

---

1 al-Ǧārabardī, s. BROCKELMANN, *Gesch. d. Arab. Litt.* II, 193.

2 Auch der Konsonanten-Text des Kalkuttaer *Kaššāf* ist keineswegs fehlerfrei. So fehlen ١٦٣٢, 8 hinter أَجِرْنا die zwei Worte مِنَ النّارِ (s. den Būlāqer Druck); ibid. 4 v. u. lies طَيرًا st. طَيرِ und ١٦٣٣, 3 فَجَبْرِهِ st. فَجَبْزِهِ; ١٦٤٦, 1 ist der Strich (-) hinter وَالرَّفْعِ irreführend. ١٦٣٣, 9f. erscheint sogar dieselbe unmögliche Halbierung der drei häufig zitierten *kāmil*-Verse des ʿAbd al-Muṭṭalib, die auch in WÜSTENFELDs Ausgabe der *Sīra* des Ibn Hišām, ٣٥, 1—3, und in WÜSTENFELDs Texte der *Aḫbār Makka* des Azraqī, ٩٦, vorliegt. (Die richtigen Vershälften s. Bulaqer Druck des *Kaššāf*; *Šarḥ Šawāhid al-Kaššāf*; WÜSTENFELDs Ausg. der *Sīra* Bd. II, Anm. zu I, ٣٥, 4; *Sīra* am Rande der Kairiner Ausg. von Suhailī's *ar-Rauḍ al-ʾunuf*, I, ٤٤, und *ar-Rauḍ al-ʾunuf* selbst, I, ٤٤f.; Ṭabarī, *Annales*, I, ٩٤٤; Zamaḫšarī, *Fāʾiq*, I, ١٤٦; Damīrī, s. فيل, usw.)

dungen isoliert lediglich als grammatische Formen aufführte. So hat der sachkundig und sorgfältig vokalisierte Text der *Šāfiya* des Ibn al-Ḥāǧib in ar-Raḍī's Kommentar dazu, indische Lithographie (Delhi?) von 1262, S. ٢٨ (= *Šāfiya*, ed. Konstantinopel 1302, S. ٥): وَمُلْحَقٌ بِاحْرَنْجَمَ نَحْوُ اقْعَنْسَسَ واسْلَنْقَى وَغَيْرُ مُلْحَقٍ نَحْوُ اَخْرَجَ . . . وَانْطَلَقَ وَاقْتَدَرَ وَاسْتَخْرَجَ وَاشْهَابَّ وَاشْهَبَّ وَاغْدَوْدَنَ الخ (also nicht: بِإِحْرَنْجَمَ نحو إِقْعَنْسَسَ وَإِسْلَنْقَى . . . . وَإِنْطَلَقَ وَإِقْتَدَرَ نَحْوُ خَفْ وَقُلْ وَبِعْ . . وَإِسْتَخْرَجَ وَإِشْهَابَّ الخ); ١٨٤f. (= *Šāfiya* ed. l. ٢١): وَالْحَرَكَةُ فِى نَحْوِ اخْشَوُا اللّٰهَ وَخَفِ اللّٰهَ وَاغْزُوا وَارْمِى وَاغْزُنَّ وَارْمِنَّ . . . . . . ١٩٥ (also nicht: وَإِغْزُوا وَإِرْمِى وَإِغْزُنَّ وَإِرْمِنَّ الخ) وَاخْشَوُنَّ وَاخْشَيِنَّ الخ; ١٩٥ (= *Šāfiya* ed. l. ٢٢): وَذٰلِكَ فِى عَشَرَةِ اَسْمَاءٍ مَحْفُوظَةٍ وَهِىَ ابْنٌ وَابْنَةٌ وَابْنُمٌ وَاسْمٌ وَاسْتٌ وَاثْنَانِ وَاثْنَتَانِ وَامْرُؤٌ وَامْرَأَةٌ وَايْمُنُ اللّٰهِ (also nicht: وَهِىَ إِبْنٌ وَإِبْنَةٌ وَإِبْنُمٌ الخ); ٤٢٣ (= *Šāf.* ed. l. ٥٦): بِخِلَافِ الَّذِى وَالَّتِى وَالَّذِينَ الخ (also nicht: بِخِلَافِ اَلَّذِى وَاَلَّتِى وَاَلَّذِينَ الخ) und entsprechend durch das ganze Buch hindurch. Ausnahmen bilden nur — abgesehen von ganz wenig Stellen, wo offenbar nur Flüchtigkeiten des Schreibers vorliegen — Fälle, wo es gerade auf den Vorschlagvokal ankommt oder wo sonst die Deutlichkeit die Setzung dieses Vokals wünschenswert erscheinen läßt. Man liest also z. B. ١٩٦ (= *Šāf.* ed. l. ٢٣): اُلْحِقَ فِى الِابْتِدَاءِ خَاصَّةً هَمْزَةُ وَصْلٍ مَكْسُورَةٌ اِلَّا فِيمَا بَعْدَ سَاكِنِهِ ضَمَّةٌ اَصْلِيَّةٌ فَاِنَّهَا تُضَمُّ نَحْوُ اُقْتُلْ اُغْزُ اُغْزِى بِخِلَافِ اِرْمُوا وَاِلَّا فِى لَامِ التَّعْرِيفِ وَالْمِيمِ الْمُتَّصِلَةِ وَالنُّونِ اطَّرَدَتْ فِى اِنْفَعَلَ; ٢٤٩ (= *Šāf.* ed. l. ٢٩): وَايْمُنُ فَاِنَّهَا تُفْتَحُ; ٢٨٤ (= *Šāf.* ٣٤): وَقَالُوا مُرْ وَهُوَ اَفْصَحُ مِنْ اُؤْمُرْ; ٢٨٥f. (= *Šāf.* l. c.): وَلَمْ يَقُولُوا اِسَلْ وَلَا اُقُلْ . . . وَالْهَمْزَتَانِ فِى كَلِمَةٍ اِنْ سَكَنَتِ الثَّانِيَةُ وَجَبَ قَلْبُهَا كَآدَمَ وَايْتِ وَاُوتُمِنَ; ٣٨٤, ٣٨٧ (= *Šāf.* ٤٧f.):

اِذْبَحْ und اِذْبَحْ عَتُودًا (d. i. فِى نَحْوِ (فِيهِمَا (bzw. اِذْبَحْ عَتُودًا وَاذْبَحَاذِهِ هٰذِهِ) usw.

Auch in den unten S. 102, Anm. 1 genannten Texten der *Ağurrūmīya* werden diese orthoëpisch-orthographischen Grundsätze sichtbar. Sie schreiben nämlich alle drei: نحو ضرب وَيَضْرِبُ وَاضْرِبْ (oder وَاضْرِبْ)[1]; وعَلِمْتُ وَوَجَدْتُ وَاتَّخَذْتُ (= meine *Chrestom.* ١٧٧, 9); هُوَ اسْمُ الزَّمَانِ الْمَنْصُوبُ بِتَقْدِيرِ فِى نَحْوُ الْيَوْمَ وَاللَّيْلَةَ (= meine *Chrestom.* ١٨٠, 5 f.); وَطَابَ مُحَمَّدٌ نَفْسًا وَاشْتَرَيْتُ عِشْرِينَ غُلَامًا (= meine *Chrestom.* ١٨٠, ult. f.) und نَحْوُ قَوْلِكَ جَاءَ الْأَمِيرُ وَالْجَيْشُ وَاسْتَوَى الْمَاءُ وَالْخَشَبَةَ (= meine *Chrestom.* ١٨٢, 11).

Inkonsequent ist hier Broch im *Mufaṣṣal* (dem in der Regel Jahn im Ibn Ya'īš folgt). Er hat nämlich richtig S. ٦, 9 f.: وقالوا طَلْحَةُ الطَّلَحَاتِ وابنُ قَيْسٍ; ٨, 17: فاذا قلتَ ابو بَرَاقِشَ وابنُ دَايَةَ وابنُ قِتْرَةَ; ٢١, 10 f.: وذلك قولهم . . . . ونحن نفعل كذا ايّها القومُ واللهمّ[2] اغْفِرْ لنا; ١٦٩, 3 ff.: الرَّقَيَاتِ; وهى ابْنٌ وابْنَةٌ وابْنُمٌ واثْنَانِ واثْنَتَانِ وامْرُؤٌ وامْرَأَةٌ واسْمٌ; ٤, 16 f.: ايْتُهَا العِصَابَةُ او فى فِعْلٍ واسم واسْتٌ وايْمُنُ اللهِ وايْمُ اللهِ usw.; — aber falsch ٤, 16 f.: زيدًا بإضمارِ اِضْرِبْ; ١٨, 6: نحوُ[3] قولك ضَرَبَ زيدٌ وانْطَلَقَ بكرٌ; ibid. 16:

---

1 In dem in meiner *Chrestom.* enthaltenen Texte der *Ağurrūmīya* (١٧٤, 11): نَحْوُ ضَرَبَ يَضْرِبُ اضْرِبْ. Hier, wo اضرب völlig unverbunden neben يَضْرِبُ steht, hätte ich wohl besser اِضْرِبْ vokalisieren sollen.

2 Jahn hier وَاللّٰهُمَّ.

3 Broch (und nach ihm Jahn im Ibn Ya'īš) in solchen Fällen immer نَحْوِ. Siehe aber meinen Aufsatz *Verbesserungen zu Broch's Ausgabe von az-Zamaḫšarī's Unmūḏag*, in *Centenario della nascita di Michele Amari*, I, 358 ff., wo ich festgestellt habe, daß die richtigen Schreibungen نَحْوُ und, weniger beliebt, نَحْوَ sind.

إيّاك; ٢٣, 2: كما فعلوا فى إبنم وامرئ; ١٩, 15: يقولون اللّهمّ ضبعا وذئبا وكلّ شىء، ولا شتيمة حرّ اى إيتِ كلّ شىء ...... ibid. 9: والاسدَ اى إتّقِ نفسك; ibid. 10: ومنه قولهم إنتَهِ أمرًا قاصدًا usw. Dasselbe gilt vom Kalkuttaer *Kaššāf*. Schlecht scheinen mir hier die Stellen: ١٠, 9 v. u.: فعومل معاملة إختارَ فى قوله وَاختارَ موسى قومَه; ibid. 7 v. u.: وعن علىّ وأُبَىّ رضى الله عنهما إهدِنا ثبّتنا; ١١, ult.: [آمين] صوت سُمّى به الفعل الذى; ١٢, 2: هو إستجبْ وإسرعْ (s. aber oben S. 98) u. a.

Ich habe mich über diese letzten Fälle bereits kurz in meinem soeben angeführten Beitrage zum *Centenario di Michele Amari*, S. 362, ausgelassen und habe dabei darauf hingewiesen, daß sich dafür in der *Alfīya* des Ibn Mālik überall nur, durch das Metrum gesichert, die Aussprache mit *waṣl* findet, daß man darin also z. B. liest (ed. DIETERICI Vv. 940 f., im Kapitel von der *hamzat al-waṣl*):

والأمرِ والمَصدرِ منه وكذا ❀ أمرُ الثلاثى كَٱخشَ وَٱمضِ وَٱنفُذَا

وفى ٱسمٍ ٱستٍ ٱبنٍ ٱبنمٍ سُمِعْ ❀ وَٱثنَينِ وَٱمرِئٍ وتأنيثٍ تَبِعْ

Die Araber besaßen die Form der *ḥikāya*, d. h. der von der Syntax des Kontexts unbeeinflußten buchstäblichen Wiedergabe von Redeteilen. Es war ihnen also unbenommen, in besondern Fällen بدأتُ بِٱلحمدُ لِلّه, مُرْ وهو أفصح من أُؤْمُرْ (s. oben S. 97 bzw. 99) und wohl auch قال له إفتَحْ, فقال للصائغ أكتُبْ usw. zu sagen und zu schreiben. Aber diese besondern Fälle bildeten eben nicht die Regel.

2. Das Verbindungs-*'alif* nach dem Artikel.

In einigen (älteren) arabischen Texten, die in den letzten Jahren in Deutschland herausgegeben worden sind, ist mir die konsequent durchgeführte Schreibung الإنفعال, الإختلاق, الإحتياط, الإسترقاق usw. aufgefallen, also mit Trennungs-*'alif* im Anlaut des

Infinitivs, während die grammatischen Schulregeln bei den Verbalformen اِنْفَعَلَ, اِفْتَعَلَ, اِسْتَفْعَلَ usw. und ihren Infinitiven bekanntlich im Kontext die Synalöphe fordern, also الِانْدِمال, الِاخْتِلاف usw. Das Verbindungs-*'alif* scheint allerdings in der Sprache mancher Gegenden gerade nach dem Artikel verhältnismäßig früh zum Trennungs-*'alif* geworden zu sein. Aber man würde in einem wissenschaftlichen Texte nur dann الإِنْدِمال, الإِخْتِلاف usw. drucken lassen dürfen, wenn das Autograph des betr. Verfassers diese Schreibweise durchgängig aufwiese. Auf derartige Fälle wird man aber, jedenfalls so weit es sich um ältere Texte handelt, schwerlich stoßen, denn die Aussprache *'al-'indimāl, 'al-'iḫtilāf* usw. statt *'alindimāl, 'aliḫtilāf* usw. galt als häßlicher Sprachfehler. Vgl. *Mufaṣṣal* § ٦٦٩: وإثباتُ شيء من هذه الهمزات في الدرج خروج عن كلام العرب ولحنٌ فاحشٌ فلا تَقُل الإِسْمُ والإِنطلاق والإِقتسام والإِستغفار الخ, und dazu Ibn Ya'īš (wo ١٢٢٣, 6 إليها für إليه zu lesen sein dürfte) u. a., und s. schon FLEISCHER, *Kleinere Schriften*, III, 465—67 und W. WRIGHT, *Grammar*, I, S. 20 D.[1]

---

1 Man begegnet den von Zamaḫšarī usw. gerügten Schreibungen nicht selten in orientalischen Drucken von Lehrkompendien und in jungen Hss. So zeigt Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḫān's Schrift *al-'Alam al-ḫaffāq min 'ilm al-ištiqāq* auf dem Titelblatte und dem Umschlage des Konstantinopeler Druckes von 1296 die zwei letzten Worte des Titels in der Gestalt عِلْمِ الأَشْتِقاق (sic!). In der Kairiner Ausgabe der *Mulḥat al-i'rāb* Ḥarīrī's von 1325/1907 liest man S. ٣, ٨, ٩ und ١٠ الإِسْم, S. ١٨ الإِشْتِغال und S. ٣٠. كَمِ الإِسْتِفْهامِيَّة. Der Text der *Āǧurrūmīya* hat in den Kairiner Lithographien des *Kitāb maǧmū' min muhimmāt al-mutūn al-musta'mala min ġālib ḫawāṣṣ al-funūn* von 1274 und von 1321 wie auch in einer in meinem Besitz befindlichen jüngeren (vollständig vokalisierten und im ganzen nicht üblen) Hs. durchweg الأِسْم bzw. الإِسْم, الإِسْم und in dem vom *istitnā'* handelnden Abschnitt (dem fünftletzten des Kompendiums) الأِسْتِثْناء bzw. الإِسْتِثْناء, الإِسْتِثْنا usw. usw. Derartige Fälle können aber natürlich für uns nicht maßgebend sein.

3. Die Schreibung بن statt ٱبن.

WRIGHTs *Grammar* lehrt I, § 21, (*b*), rem. *b*: "If the name following ٱبْنُ be that of the mother or grandfather, the ٱ is retained; as عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ, *Jesus the son of Mary;* عَمَّارُ ٱبْنُ مَنْصُورٍ, *'Ammār the (grand)son of Manṣūr.* Likewise, if the following name be not the real name of the father, but a surname or nickname; as مِقْدَادُ ٱبْنُ ٱلْأَسْوَدِ, *Miḳdād the son of el-'Aswad* (the real name of *el-'Aswad*, "the black", being *'Amr*, عَمْرٌو)". Die hier aufgestellten Regeln haben aber keineswegs allgemeine Gültigkeit besessen, man hat vielmehr zwischen zwei Namen stehendes appositionelles *bn* stets بن (also ohne ٱ, ا) schreiben können, gleichviel ob der zweite Name den Vater — oder die Mutter, den Großvater, Urgroßvater usw. bezeichnete, und gleichviel ob der zweite Name der eigentliche Name — oder nur ein Beiname des betr. Aszendenten war. Vgl. Ibn Durustawaih, *Kitāb al-kuttāb*, ed. Cheikho, ٤٠: ومنهُ [اى من الحَذْقِ للتخفيف] حَذْفُ اَلِفِ الوصلِ من «اَبْنٍ» خاصّةً اذا كانت صفةً لِعَلَمٍ او ما اشبه العَلَمَ من كُنْيَةٍ معروفةٍ او لقبٍ غالبٍ او صفةٍ مشهورةٍ مضافًا الى مثل ذلك وإنّما تُحْذَفُ من الكتاب كما يُحْذَفُ التنوين من الموصول بِاْبنٍ فى هذا الموضع من اللفظ ليكون فى الخطّ دليلٌ على ما حُذِفَ من اللفظ اذ كان التنوينُ ساقطًا من الخطّ على كلّ حال. وذلك مثلُ «محمّدِ بنِ عبد الله وعليِّ بْنِ اَبى طالب وثابت[1] بْنِ[2] قُطْنَةَ وأبى عَمْرِو بْنِ العَلاء وفُلانِ[3] بنِ الخليفة وفُلانِ بْنِ فُلانٍ وهَيّانَ

---

1 CHEIKHO وثّابت (Druckfehler).

2 Hier liegt wohl ein Fehler Ibn Durustawaih's vor (der sich freilich auch bei andern Autoren findet, so in Dahabī's *Muštabih*, ٤٢٨; vgl. dort Anm. 4), denn قطنة gilt sonst als Beiname dieses als Dichter und Held bekannten ثابت, der infolgedessen gewöhnlich ثابتُ قطنةَ heißt. Siehe Ibn Qutaiba, *Kitāb aš-ši'r wa-š-šu'arā'*, ٤٠٠ f. (DE GOEJE hat hier schlecht ثابتُ قُطْنَةَ vokalisiert; möglich wäre neben ثابتُ قطنةَ nur noch das freilich von den baṣ-

بْنِ بَيَانَ[1] وطاهرِ بْنِ طاهرٍ[2]، لأنّها كنايات عن تلك الاشياء; Ḥafāğī, *Šarḥ Durrat al-ğauwāṣ* ٢٥٣, zu *Durra* ٢٠٠ f.: *(تُحْذَفُ الألفُ مِن آبْنَ اذا وقَع صفةً بَيْنَ عَلَمَيْنِ من الأعلام الأسماء والكُنَى)* هذا ايضا ممّا اختُلف فيه. فمنهم من لم يَحذف مع الكنية. ومنهم من اشترط اشتهارَه بها. وامّا اذا وُصف باسم الأبِ الاعلى فعند المصنِّف كغيره لا تُحْذَف، وفى شرح التسهيل الصحيح انّها تُحذف ...... ومنهم من جوّز الحذفَ اذا نُسب الى الأمِّ، وعندى انّه اذا اشتهر بها او لم يُنْسَب الى غيرها كعيسَى بن[3] مريَم جاز; Ibn Qutaiba, *Adab al-kātib*, ٢٢٨[4]: وإنْ نَسَبْتَه [يعنى آبْنًا] الى لَقَبٍ قد غلَب على اسم أبيه او صِناعةٍ مشهورة قد عُرف بها كقولك زيدُ بنُ القاضى ومحمّدُ بنُ الأميرِ لم تُلحِق الألفَ لأنّ ذلك يقوم مقامَ اسم الأبِ; auch Ṣūlī, *Adab al-kuttāb*, ٢٤٣ f., Ibn Ya'īš ١٦٧ f. u. a.

Der Schreibende konnte ja auch keineswegs immer ohne weiteres wissen, ob ein in einer kürzeren oder längeren genealogischen Reihe auf بن folgender (männlicher) Name den Vater oder den Groß-, Urgroßvater usw. bezeichnete. Auch einen Beinamen (*laqab*) von einem eigentlichen Namen (*'alam*) zu unterscheiden konnte unter Umständen Schwierigkeit machen.

(Fortsetzung d. Anm. von S. 103)

rischen Philologen abgelehnte ثابتٌ قطنةُ; s. FLEISCHER, *Kleinere Schriften*, II, 31 ff., *Mufaṣṣal* § ٥ und dazu Ibn Ya'īš, *ZDMG* 58, 233 u. a.), *Aġānī*, 1. Ausg., XIII, ٤٩ ff., Ibn Ḫallikān, ed. WÜSTENFELD, Nr. 826, gegen Ende, Ibn Duraid, *Kitāb al-Ištiqāq*, ٢٨٤, M., *LA* und *TA* (hier richtig ثابتُ قطنةَ), Ṭabarī, *Ta'rīḫ*, Indices s. n., usw.

3 CHEIKHO وفَلانِ (Druckfehler).

---

1 CHEIKHO وهَيَّانَ بن بَيَانَ. — Siehe die einheimischen Wörterbücher, FREYTAG und LANE s. vv.

2 Siehe die Wörterbücher s. v., Sib. II, ١٥١, 10 u. a.

3 So, obschon die ältesten Koran-Hss. immer عيسى ابن مريم haben; s. NÖLDEKE, *Geschichte des Qorāns*, 1. Aufl., 260; 2. Aufl., 3. Teil, 52.

4 Lies hier Z. 6 محمّدٌ st. محمّدُ.

Wir finden deshalb auch in sorgfältigen orientalischen Drucken und in guten alten Hss. die Schreibweise بن, wo WRIGHT zufolge ابن (= آبن) stehen müßte. Vgl. in Aḥmad b. ʿAbdallāh al-Ḫazraǧī's *Ḫulāṣat Tadhīb Tahḏīb al-Kamāl*: أحمد بن الحكم und أحمد بن حنبل S. ٥, أحمد بن على النجوفى S. ١٠٠, محمد بن آتش S. ٢٢٥, محمد بن مسلم S. ٢٥٩, 19 und in Qasṭallānī's Kommentar zum Buḫārī, Būlāq, 6. Druck, X, ٢٥٧, 29 f.: عبد الله بن ابى الاسود und 31 f.: يحيى بن عبد الله, wo überall auf بن der Name des Großvaters bezw. des Urgroßvaters folgt; in der Leidener Hs. der *Ḥamāsa* des Būḥturī: عَمْرُو بنُ أمِّ صاحِب S. 31, M. (s. die photographische Reproduktion), usw. usw.

Nicht einmal die Regel, daß آبن (ابن) am Anfang einer Zeile sein آ(!) beibehalte (WRIGHT, a. a. O., rem. *a*), war stringent. Vgl. Ḫafāǧī a. a. O.: واشترط بعضُهم أن لا يكون [حَذْفُ الألف] فى اوّل السطر (also nicht كُلُّهم, sondern nur بعضُهم!). Daher denn häufig in Hss., auf Inschriften und auf Papyri am Zeilenanfang die Schreibung بن. So durchweg in dem dicken Codex des *Kitab al-Ansāb* as-Samʿānī's (Brit. Mus. Add. 23, 355; s. das Facsimile in der *Gibb Memorial Series*), auf den Inschriften W. WRIGHT, *Kufic Tombstones in the British Museum* (SA aus den *Proceedings of the Soc. of Bibl. Archaeol.*, June 1887), Nr. I, 3. 4, VIII, 9, XII, 10, XIII, 8, XIV, 8, XV, 8, XVII, 9; AMARI, *Epigrafi arabiche*, Parte II, Tav. VII, fig. 3. b, Parte III, Tav. I, n. 3; GROHMANN, *Islamica* II, S. 224, Z. 6 und S. 231, Z. 5; PEDERSEN, *Inscriptiones Semiticae Collectionis Ustinowianae*, Nr. 13, 4. 15, 8. 9. 16, 5; auf dem Papyrus X, Z. 12 der von C. H. BECKER herausgegebenen *Papyri Schott-Reinhardt* I, usw. usw.

In ganz alter Zeit brauchte man das آ von آبن überhaupt nicht zu schreiben. So liest man in der 280 H. entstandenen Hs. von Abu-l-ʿAmaiṯal's *al-Kitāb al-maʾṯūr* an der Stelle, die S. 10, 4 v. u. von KRENKOWs Ausgabe entspricht, قَرْلُ بنِ عَبْلى. (Ich habe einmal die ersten Blätter der Photographie der Hs. in meinen Händen gehabt. Die Hs. enthält auch sonst

allerlei interessante paläographische Eigentümlichkeiten, und es ist schade, daß uns KRENKOW darüber nichts näheres gesagt hat.)

II. Zum Wegfall der Nunation vor ابن ,آبن ,آبنة.

Die *kunya* weist in allerlei — auch besseren — abendländischen Textausgaben vor بن (ابن) die Nunation auf. So liest man in DIETERICIs Ausgabe der *Alfīya* mit dem Kommentar des Ibn ʿAqīl, S. ٧١, 4: أبو بكرٍ ابنُ[1] شُقَيرٍ und S. ٩٤, pu.: أبى بكرٍ ابنِ طاهرٍ; in THORBECKEs sonst so trefflicher Ausgabe der *Durra* Ḥarīrī's ٢٥, 3: أبو محمدٍ بنُ[2] قُتَيبة, ٢٦, 10: أبا بكرٍ بنَ دريد, ٤٣, ult.: أبو بكرٍ بنُ قُرَيعة, ٦٤, 6: أبو محمدٍ ابنُ[3] قُتَيبة[4]; in DERENBOURGs *Faḫrī* ٢٦٧, 10 und ٣٠٠, 7: ابو فراسٍ ابنُ[5] حمدانَ (dagegen bei DE SACY an der ersten Stelle — *Chrestom.* I, ٦, M. — أبو فراسٍ بنُ حمدانَ); in CHEIKHOs Texte von Ibn as-Sikkīt's *Tahḏīb al-alfāẓ*, ٥٤٤, pu.: أبو عمرٍو بنُ العلاء[6]; in GEYERs Aʿšā S. ٢٢, Schol., Z. 2 und S. ٧٧, Schol., Z. 7: أبو بكرٍ بنُ دريد und S. ٦٤, Schol., pu.: أبا عمرٍو بنَ العلاء usw.

---

1 DIETERICI hat inkorrekter- oder mindestens unnötigerweise nach einer *kunya* stets ابن statt بن. Siehe oben S. 103f.

2 Im Druck von Konstantinopel (٢٠, M.) بن.

3 ابن hier statt بن wohl deshalb, weil قتيبة der Name des Großvaters ist. (Cf. oben S. 103ff.) Der Druck von Konstantinopel hat auch hier بن und nicht ابن (٣٨, M.).

4 Offenbar hat weder FLEISCHER, der bekanntlich die Aushängebogen der *Durra* THORBECKEs durchgesehen, noch NÖLDEKE, der die Ausgabe *Gött. gel. Anzeigen* 1871, S. 1910ff. eingehender besprochen hat, an diesen Stellen Anstoß genommen.

5 Auch hier wohl ابن statt بن, weil dem Worte der Name des Großvaters folgt. (AHLWARDT hat in seiner Ausgabe des *Faḫrī* ٢٢٣, 1 ابو فراس ابن حمدانَ und ٢٦١, M. ابو فراس بن حمدان.)

6 Dagegen z. B. ٤١, 1 أبى بكرِ بنِ كلاب.

Aber auch die *kunya* wie nicht minder alle sonstigen eine Genetivverbindung darstellenden Eigennamen (also Fälle wie عَبْدُ شَمْسٍ[1]، عَبْدُ مَنَافٍ، عَبْدُ قَيْسٍ، عَبْدُ عَامِرٍ usw.) verlieren vor appositionellem بن (آبن), dem der Name des Vaters oder eines höheren Ahnen folgt, ihr *tanwīn*. Vgl. Sib. II, ١٥٠, 19 ff.: وتقول هذا ابو عمرِو بنُ العَلاء لانّ الكنيةَ كالاسم الغالب . . . . وتصديقُ ذلك قولُ العرب هذا رَجُلٌ من بنى ابى بَكْرِ بْنِ كِلابٍ. وقال الفَرَزْدَق فى ابى عَمْرِو بْنِ العَلاء

مَا زِلْتُ أُغْلِقُ أَبْوَابًا وَأَفْتَحُهَا * حَتَّى أَتَيْتُ أَبَا عَمْرِو بْنَ عَمَّارِ[2]

وقال

فَلَمْ أَجْبُنْ وَلَمْ أَنْكُلْ وَلٰكِنْ * يَمَّمْتُ بِهَا أَبَا صَخْرِ بْنَ عَمْرِو[3];

Ibn Qutaiba, *Adab al-kātib*, ٢٣٨, 9 ff.: واذا انت لم تُلحِق فى ابن الَالِفَ لم تُنَوِّن الاسمَ قبلَه; Ibn Durustawaih, die oben S. 103 angeführte Stelle; Ḥarīrī, *Durra*, ٢٠٠, 12 ff.[4]: إِنَّمَا تُحْذَفُ الأَلِفُ مِن ابن اذا وقَع صفةً بَيْنَ عَلَمَيْنِ من أَعلام الأَسماء او الكُنَى او الأَلقاب لِيُؤْذِنَ بِتَنَزُّلِه مع الاسم قَبْلَه بمنزلة الاسم الواحد لِشِدّة اتّصالِ الصفةِ بالموصوف وحلولِه مَحَلَّ الجُزْء منه. ولهذه العِلّة حُذِفَ لمّا كَثُر إِجْراء ابن صفةً على ما قبله من الأَعلام التنوينُ عن الاسم قبله; Ibn Ya'īš ١٦٧, 8 ff.: اذا كان مُضافًا الى عَلَمٍ او ما يجرى مجرى الاعلام من الكنى والأَلقاب نَحْوُ زيد بن عمرو وابى بَكْرِ بنِ قاسم . . . . . . حذَفوا الفَ الوصل من ابن . . . . . . وحذَفوا تنوينَ الموصوف ايضًا الخ; Schreibungen wie أَبُو قَيْسِ بْنُ رِفَاعَةَ

1 Für عَبْشَمِي Mubarrad, *Kāmil*, Register, S. ٨٩٧ a, 3 lies mit *Qāmūs*, s. شمس، عَبْشَمِيّ.

2 Farazdaq, ed. HELL, Nr. 498. عَمّار ist der Großvater des Gelehrten.

3 Die Deutung der zwei Verse s. bei Šantamarī in seinem Kommentare zu den *Šawāhid* des Sībawaih (am Fuß des Bulaqer Druckes des *Kitāb*).

4 Vgl. oben S. 104.

Leidener Cod. der *Hamāsa* Buḥturī's S. 24, 1, ابو قَيْسِ بنُ الاسْلَتِ

ebda. S. 56, 5, عن أبى سَعيدِ بنِ المُعَلَّى Buḫārī, Ausg. Būlāq 1296 (vokal.), V, ١٣٦, 14 = Ausg. Būlāq 1313 (vokal. und mit Varianten), VI, ١٧, 4; عَبْدُ (عَبْدِ) مَنافِ بنُ (بنِ) رِبْعٍ Leidener Cod. der *Aš'ār al-Huḏalīyīn*, in den Überschriften zu Nr. 139 (*bis*), 140, 142, 143, 145, 146 und 226 (so nach THORBECKEs Abschrift; s. *ZDMG* 45, 470, Nr. 12), und *Kāmil* des Mubarrad ٣٣٤, 14 und ٧٤٣, 5 usw. usw.

Vor آبْنة verschwindet die Nunation — worüber sich m. W. noch keine abendländische Grammatik des Arabischen geäußert hat — genau ebenso wie vor بن (ابن) Vgl. *Mufaṣṣal* § ٥٠: وقالوا فى غير النِداء ايضا اذا وصَفوا هذا زَيْدُ بنُ اخينا وهندُ ابنةُ عمّنا وهذا زيدُ بنُ عمرو وهندُ ابنةُ عاصم وكذلك النصبُ والجرُّ. فاذا لم يصفوا فالتنوينُ لا غيرُ und dazu Ibn Ya'īš; Ibn Qutaiba, *Adab al-kātib*, ٢٣٨, 11: وتَكتبُ[1] هذه هندُ آبنةُ فلان; HOWELL § 50 und 609; den Halbvers * مِن وَجْهِ أمِّ محمّدَ آبْنةِ صالحِ * Ḥarīrī, *Durra*, ١٥, 3 u. a.

---

[1] Ausg. versehentlich وتُكتَبُ.

PRO C. SALEMANN

A Second Letter to the Editors

from

W. IVANOW.

Dear Sirs,

I am sorry to see that Herr Hadank is determined to support his unfair and groundless accusations (see vol. III, pp. 271 ff. 486 ff. in this Journal) against the late Prof. C. Salemann, now with the help of a laboriously prepared "mailed fist" of dates, figures, quotations, inferences, deductions, and interpretations. They are all irrelevant, do not prove anything, and obscure the main point in the matter, making the understanding still more involved.

In his few prefatory lines to Part II of the *Materials*, Zhukovski amongst his excuses (which are not very convincing) for his dilatoriness, mentions incidentally, as a secondary cause, the slowness of the printing of the work. One could expect that this delay would only have given him more time to complete his grammatical notes, and one wonders how this circumstance can be regarded as an excuse for those notes remaining unwritten.

But, nevertheless, as Zhukovski says himself further on, the portion of his book that was ready, had been printed long ago. Thus the book as it is now was lying on the shelves of the press for years, delayed only and exclusively by the fact that the grammatical chapters have not been completed by the author.

Herr Hadank disregards completely the end of the passage,

and regards the "delay" mentioned in the beginning of it as an invincible proof of the malice of the late Salemann. This is decidedly unfair.

So, whatever the real result of this alleged (but comparatively short) delay of a few years in publication may be, Herr Hadank's assertion of Salemann's interference with the *Materials* of Zhukovski[1] is based only on this complaint.

According to practice, those works which were accepted by the Academy for publication and sent to the press, had nothing to do with anybody except the author, the Secretary of the Academy, and the Academical press. Therefore there were no official means for Salemann to interfere with the printing. The „so kleine Körperschaft" as Herr Hadank thinks the Imperial Russian Academy of Sciences was (it is true, it consisted only of 40 ordinary members), was in reality a great institution, controlling scores of huge museums, observatories, laboratories, libraries with over 4 000 000 volumes of books, biological stations scattered over Russia, permanent commissions, expeditions, etc. etc. All these institutions published their periodicals, reports, records, and works of all descriptions, in the Academy's own press. This, although by itself a huge and well-equipped institution, was sometimes greatly overtaxed with urgent work for periodicals. Works like Zhukovski's which had not to appear at a fixed date, had to be postponed, without any ill-will or intrigues on anybody's part, and to blame Salemann for this would be perfectly absurd.

This is my „Legende", as against Herr Hadank's most trustworthy deductions.

The rolling snowball of Herr Hadank's recriminations involves also the *Kurdische Texte* by H. Makash, and P. Lerch's *Materialien*. The allegation of any evil design to suppress or delay them on the part of Salemann is as absurd as in the case of Zhukovski's work. The late Salemann was till his sudden death a scholar with a remarkably youthful

1 „Sollten der II. und III. Band der ‚Materialy' Zhukovskijs Salemann zum Opfer gefallen sein?"

enthusiasm for research, but he was not fond of pausing in it and working through its results to record the finds. It would not be an exaggeration to say that he spent more time in helping others to prepare their works, or reading their proofs, than doing this for himself. As Prof. S. Oldenburg writes in his obituary notice on Salemann (*Bulletin of the Russian Academy*, 1917, p. 282) . . . "many of his most remarkable works were never published; he kept on altering them, amplifying, finishing and perfecting, always remaining a little discontent with what had been done" . . . So his great Pehlevi Dictionary, over which he worked for 30 years, his Catalogus Catalogorum of Persian Manuscripts, partly his Yaghnobi studies, and many other works remained unpublished. And if he was so scrupulous about his own works, he was naturally still more scrupulous about the works of others, entrusted to him. If he did not issue the work of Makash, which was intended to be published with Lerch's materials, it was due only to some considerations of their improvements.

Herr Hadank does not even leave unchallenged my rather restrained appreciation of the late Salemann's scholarly altruism. I wonder how many dates, figures, references, and quotations he can collect with his laboriousness in this case to support his trustworthy deductions refuting my „Legende". I will here only translate a few lines from the same obituary notice by Prof. S. Oldenburg, himself an eminent scholar and an outstanding personality, the de facto head of the Russian Academy for many years, who knew Salemann much longer and better indeed than myself (*Bulletin of the R. A.*, 1917, p. 284): . . . "His (Salemann's) interests in philology were extraordinarily many sided, and his energy in research was enormous. He was devoted fanatically to research, and his devotion made him forget the personal element in the work. It was only the result that mattered, and it was of no importance to him whether or not the result was associated with his name. His life was filled with occasions on which he handed to others works which he had started himself. So, when W. Geiger undertook to write a book on Persian dialects in his *Grund-*

riss, he could only do this when Salemann handed over to him his materials which he collected and partly worked through during long years . . . Such examples are numerous in his life, and acknowledgements of gratitude on the part of others for his help in the composition and publication of learned works only in a slight degree reflect that immense work which he has done to contribute to knowledge, — for him, I must emphasize, the personal element in the work was of no importance".

This, I believe, is sufficient to show the real character of the late Prof. C. Salemann as he was, an exceptionally talented scholar and a rare noble-minded and unselfish personality.[1]

W. Ivanow.

---

1 [Damit schließen wir diese Kontroverse für die *Islamica*. — Die Schriftleiter.]

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

Guthe, Hermann, Palästina (=Monographien zur Erdkunde Bd. XXI). Bielefeld und Leipzig 1927, 2. mehrfach umgearbeitete Auflage.

Durch seine Studien auf dem Gebiete der Realienkunde und durch mehrere längere Bereisungen des Heiligen Landes war H. Guthe vor anderen dazu berufen, für ein gebildetes Laienpublikum eine Monographie über Palästina zu schreiben. Die Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte, unter denen die Darstellung durchgeführt wird, ist gut geeignet, dem aufmerksamen Leser ein Bild des Landes zu vermitteln oder ihn für einen Besuch vorzubereiten. Besondere Hervorhebung verdient die lehrreiche Behandlung derjenigen Kapitel, die den einem Geisteswissenschaftler ferner liegenden Gebieten der Geologie und der Klimatologie gewidmet sind.

Mehr als bei der Beschreibung eines anderen Landes der Welt lag es bei einer solchen von Palästina nahe, geschichtliche Verbindungslinien von der Gegenwart in die Vergangenheit zu ziehen. Von dieser Möglichkeit hat der Verfasser denn auch in weiterem Umfang Gebrauch gemacht, als man es in einer „Monographie zur Erdkunde" zunächst vermuten sollte; ja gelegentlich kann man sich fragen, ob nicht gar eine Verschiebung des Ausgangspunktes in der Richtung erfolgt ist, daß die heutige Kultur des Landes nur als Illustration der biblischen Verhältnisse gewertet wird. Wie aus dem Nachwort hervorgeht, hat sich der Verfasser zwar bemüht, den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Nachkriegsverhältnissen Rechnung zu tragen, allein für mein Empfinden hat die Notwendigkeit, „den Text möglichst einzuschränken" dem Autor doch mehr Fesseln angelegt, als wünschenswert gewesen wäre. Von den verschiedenen Faktoren, die der Bevölkerung des heutigen Palästina das Gepräge verleihen, ist am eingehendsten das eingeborene mohammedanische Element behandelt worden. Dann folgt die jüdisch eingesessene und die zionistische Einwohnergruppe. Hier hätte man gern noch einiges über das Ergebnis der Einwanderung, die ungünstige wirtschaftliche Lage des

neuen Staates, die Proletarisierung der Massen in den Städten und die dadurch bedingte Rückwanderung, über die Versuche der ländlichen Siedlungen, die soziologisch interessant zum Teil auf kommunistischer Grundlage aufgebaut sind, erfahren.

Die Zahl der Einwohner Jerusalems, unter denen nach Guthe (S. 121) „jetzt 70—80000 Juden" gezählt werden sollen, scheint mir nicht unerheblich überschätzt. Jesaias Preß, der gewiß kein Interesse daran haben wird, das Verhältnis der Zahlen zu ungunsten der Juden darzustellen, spricht in seinem Reisehandbuch *Palästina und Südsyrien* (Jerusalem-Berlin-Wien 1921, S. 216) von einer Gesamteinwohnerzahl von 55000, darunter 32000 Juden, 10000 Muslime und 13000 Christen. H. Ch. Luke und E. Keith-Roach, *The Handbook of Palestine* (London 1922, S. 33) schätzen die Gesamtzahl auf 64000.

Bedauerlich bleibt es auch, daß über die Tätigkeit der Regierung in bezug auf Straßenbau und Verkehr nichts gesagt werden konnte, über die Versuche zur Tierzucht in der Stud-Farm in 'Akka, über das Unterrichtswesen, dessen Durchführung unter staatlicher Leitung allerdings noch meist in der Hand von Ausländern oder religiösen Gesellschaften liegt u. a. m. Vielleicht läßt sich später einmal Raum für dieses oder jenes gewinnen.

Das Werk ist reich und gut illustriert und mit einer Karte des Landes (aus Andree's Handatlas) versehen.

E. Bräunlich.

E. E. Elder, Egyptian Colloquial Arabic Reader, London 1927. 8 s 6.

Der vorliegende Band ist nach den gleichen Grundsätzen und mit der gleichen Sorgfalt gearbeitet wie die beiden Bücher von W. H. T. Gairdner *The Phonetics of Arabic* und die Konversations-Grammatik *Egyptian Colloquial Arabic*. Auch bei Elder's Werk ist wieder die ausgezeichnete phonetische Wiedergabe der Texte uneingeschränkte Anerkennung wert. Dieser Erfolg ist neben der gewissenhaften Arbeit des Verfassers auch den zahlreichen ägyptischen Mitarbeitern zu danken, die die Stücke zum Teil selbst gesammelt, zum Teil die von Elder gesammelten eingehend mit ihm durchgeprüft haben.

Die Stoffe sind den verschiedensten Gebieten entnommen und sachlich gruppiert. Dabei hat sich der Verfasser bemüht, für die meisten Gruppen jedesmal als „leicht", „mittel" und „schwer" be-

zeichnete Stücke zusammenzustellen, um verschieden weit fortgeschrittenen Schülern geeignete Texte an die Hand zu geben. Die Einstufung dürfte nicht immer richtig geglückt sein, doch betrifft dieser gelegentliche Fehlgriff nur eine Äußerlichkeit. Empfindlicher ist dagegen das Fehlen eines Glossars. Der Hinweis auf die durch die Aufnahme eines Vokabulars bedingte Verteuerung des Buches ist umso weniger stichhaltig, als das als Ersatz empfohlene *Arabic-English Dictionary of the Modern Arabic of Egypt* von Spiro Bey natürlich ungleich kostspieliger und den meisten Anfängern sicher nicht zugänglich ist.

Die Geschichte III Nr. 11 (S. 25—27) steht etwas ausführlicher und verändert auch bei Phillott and Powell, *Manual of Egyptian Arabic*, Cairo 1926, S. 790—98.

E. Bräunlich.

Le Dīwān d'Abū Kabīr al-Huḏalī, publié avec le commentaire d'as-Sukkarī, traduit et annoté par Fehim Bajraktarević; *Journal Asiatique* 1927 t. CCXI, p. 5—94.

This is the remainder of the poems of a somewhat mysterious poet of the tribe of Huḏail, the first poem, and longest, having been published and translated into French by the same author in the *Journal Asiatique* 1923 p. 59—115.

By fortunate circumstances the large collection of the poets of the tribe Huḏail, a comparatively small clan living to the South of Mecca, has been preserved in its entirety, and we possess the greater portion in printed editions, while the remainder, containing compositions of some of the most celebrated poets of the tribe, is promised by Prof. Hell of Erlangen. There were in existence collections of a similar nature in ancient times and some appear to have survived to a comparatively recent period, but for the time must be considered as lost. Considerable obscurity surrounds the motives for making such collections and we have no reliable news concerning the men who first made it their business to collect such tribal anthologies. When Abū 'Amr ash-Shaibānī[1] composed his Corpus of tribal Dīwāns, I assume, they existed already in some form, and Abū 'Amr only put his finishing touches upon them. Antiquarians of the Baṣrian school at the same time also made collections, or perhaps better, selections. Had it not been for the zeal of these early philologers the greater part of early Arabic poetry would have been

[1] died about 210 A. H.

lost entirely as it is actually the case with the works of most of the poets who flourished in the third century of the *Hijra*. Of the works of the latter, with a few outstanding exceptions, very little has been preserved and many poets of that period would not even be known by name had not some specimens of their work been included in anthologies of an early date. We must bear in mind a fact, not pointed out by historians of Arabic literature, that after all the number of scholars who paid attention to the early works was comparatively small in number, and in the third century the eagerness for preserving the heritage of antiquity had died down to a very low ebb. The great in the 'Abbaside realm, mostly Persians and Turks, had very little interest to act as Maecens for nationalistic Arab literature.

We are badly informed about the men who supplied the grammarians of al-Kūfa and al-Baṣra with the considerable material preserved in the collection of the Hudalī poets; possibly the commentary of the Dīwān of Abū Du'aib, forming the first volume out of four, may have contained in its introduction some such information. Prof. Hell had to abandon the publication of the rather considerable glosses accompanying the poems of Abū Du'aib from economical reasons. One ancient authority and frequent informant of the Baṣrian scholar al-Aṣma'ī is Ibn Abī Ṭarafa al-Hudalī, but unfortunately I have not been able to find any historical data concerning him. As I am convinced of the existence of what may be called «Schools of Bards» and some of the Hudalī poets, like Abū Ṣahr, lived as late as the early 'Abbaside times, we may assume that besides their own products they also were the persons who could and did recite the works of their predecessors and teachers in the art, and thus supplied the antiquarians with their material. That the supply flowed from various sources is also certain, because the scholars of al-Kūfa had knowledge of poems which were not known to those of al-Baṣra, and vice versa. It is however remarkable that as regards the Hudalī poems a great amount of certainty exists as regards textual accuracy and the variants in the reading of single verses can, as a rule, be reduced to early misreadings of an unpointed written text, or they are simply due to the carelessness of the authors who cite verses out of their context. The latter is a real plague and found everywhere in Arabic literature, the principal reason being the inadequate Arabic script where the omission of a dot or the accidental placing of a point can cause a complete change in the meaning.

Abū Kabīr is by common consent a poet of the time of paganism and probably lived in the latter half of the sixth century of the Christian

era. He is said to have been one of the long-lived ones (*Mu'ammarūn*), a supposition probably only based upon his mentioning in his poems that he had become grey-haired, a fairly common practice with ancient Arab poets. His name is said to have been 'Āmir ibn al-Ḥulais or 'Āmir ibn Jamra; both may be right as Jamra seems to be the name of a woman, his mother. He is also brought into contact with the brigand-poet Ta'abbaṭa Sharrā of the tribe of Fahm, which was in continual warfare with Hudail. If this is correct, which I doubt, he must have been on equally hostile terms with his own tribe. The collection of poems, consisting of only four pieces and 105 verses in all, has the peculiarity that all four poems commence with the same words, an address to his wife or daughter, and all are in the same metre (Kāmil). This may cause suspicion as to their being genuine, but I must point out that earlier poets appear to have had a predeliction for certain metres and as a rule did not practice many. The four poems contain hardly any indications concerning the life of the poet, except that he complains of old age, that he had a son named Halāwa and that some of his clansmen fell in battle at a place called Tiryam, which Yāqūt places in the neighbourhood of Yanbu' i. e. to West of Mecca near the coast of the Red Sea (No. 3 v. 12). Against this the poems abound in uncommon words and consequently most verses (83 out of 105) are cited in the native dictionaries, many in several places. The editor points out that the poems contain no mention of the camel, of which the mountaineers were not possessors, but strange is the description of the wild ass in poem 4 (also 3 v. 11) being hunted on a horse because, as far as my knowledge goes, the onager does not inhabit mountainous districts, but I may be mistaken. The editor has collected at the end 19 fragments attributed to Abū Kabīr, all of which most likely belong to other poets except numbers 7 and 18, which may belong to poems found in the Dīwān.

Dr. Bajraktarević has not only edited text and commentary with the greatest care, but has also given a clear French translation, supporting his interpretation by ample citations from other ancient poets and the work is beyond praise.

He is however mistaken in translating the word ذئب with "jackal" for not only in Arabic poetry the wolf is well known for his insatiable hunger, due to an exceptionally quick digestion, but also as a fearless robber of small cattle. Moreover the wolf is of frequent occurence in Arabia to this day. The Arabic word for jackal is ابن آوى plural بنات آوى and he is mentioned only very rarely in Arabic poetry. The only examples

known to me are Du-r-Rumma, 61 v. 6; Shammāḫ ed. Cairo, p. 29,5 = *Kāmil* ed. Wright, 491, 8 and Yazīd b. Mufarrig (*Naqāiḍ* of Jarīr and al-Aḫṭal, 4 v. 2 = *Aġānī*, XVII 66, 18). The last passage is instructive as it is full of derision on account of the known cowardice of the jackal:

وَكِدْتَ تَمُوتُ إِذْ صَاحَ ابْنُ آوَى ✻ وَمَنْ ذَا مَاتَ مِنْ صَوْتِ السِّبَاعِ

"You almost died when a jackal howled! But who is there who dies on account of the howling of wild beasts?"

I also do not agree with the author in his commentary to poem 2 v. 17 concerning the habit of the ancient Arabs of poisoning their arrows. He refers to Goldziher's *Abhandlungen* I, 89 and the verse of Shammāḫ (v. 40 = ed. Cairo 50, 3). As this requires a longer investigation I have referred it to a special article which will be published in one of the next numbers of this journal.

In the commentary to poem 2 v. 16 the author states that the noise the arrows make in their flight is frequently compared to the moaning of a mother who has lost her young, but I think this is a lapsus. Bullets shot from a rifle make a whistling sound, but arrows are practically silent. It is the cord of the bow which gives the twanging sound when touched and it is this which the poets compare with moaning, while arrows, especially in battle, are compared with a swarm of bees, not on account of their noise but beacuse they are so numerous and unaccountable as to the place where they may fall. I could give numerous examples for both.

In commentary to poem 3 v. 10 read *al-Bahziyya*, of the clan of Bahz, a division of the tribe Sulaim (Ibn Duraid, *Ishtiqāq* 187, 4).

I do not mention these facts to detract in the least from a very meritorious work and it is only to be regretted that it is not issued in book-form instead of being buried in a journal.

F. Krenkow.

VERZEICHNIS DER ZUR BESPRECHUNG EINGEGANGENEN SCHRIFTEN.
LIST OF BOOKS RECEIVED FOR REVIEW.

Eine Besprechung zu liefern oder andernfalls das Buch zurückzusenden verpflichten wir uns nur in dem Falle, wo wir das Rezensionsexemplar angefordert haben.

(* schon zur Besprechung vergeben.)

We can only bind ourselves to review or, in case of unsuitability, to return a book if the Editors have requested it to be sent to them.

(* already sent out for review.)

Lammens, Henri, L'Islâm. Manuale delle credenze ed istituzioni musulmane. Traduzione e appendice di Ruggiero Ruggieri. Bari, Gius. Laterza & Figli, 1929. *L.* 20.—

Yusuf Ali, A., The Personality of Muhammad the Prophet. (A Speech . . . .) Progressive Islam Pamphlet No. 4. June 1929. London, Luzac & Co. 1/-

Al-Bâbu 'l-Ḥâdî 'ashar. A Treatise on the Principles of Shî'ite Theology. By Ḥasan b. Yûsuf b. 'Alî ibnu'l-Muṭahhar al-Ḥillî. With Commentary by Miqdâd-i-Fâḍil al-Ḥillî. Translated from the Arabic by William McElwee Miller. London, The Royal Asiatic Society, 1928. (Oriental Translation Fund. N. S. Vol. XXIX.)

*Østrup, J., Orientalische Höflichkeit. Formen und Formeln im Islam. Eine kulturgeschichtliche Studie. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1929. *RM.* 6.—.

*An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades. Memoirs of Usāmah ibn-Munqidh (Kitāb al-I'tibār). Translated from the original manuscript by Philip K. Hitti. (In: Records of Civilization. Sources and Studies. Edited under the auspices of the Department of History. Columbia University.) New York, Columbia University Press, 1929. $ 4.50.

Die Königslose. J. G. Wetzsteins freie Nachdichtung eines arabischen Losbuches. Überarbeitet und eingeleitet von Gotthold Weil. Berlin u. Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1929.

*Bowen, Harold, The Life and Times of 'Alí ibn 'Ísà '*The Good Vizier*'. Cambridge, The University Press, 1928. 25/-net.

Muḥammad Niẓámu'd-dín, Introduction to the *Jawámi'u'l-ḥikáyát wa lawámi'u'r-riwáyát* of Sadídu'd-dín Muḥammad al-'Awfí. ("E. J. W. Gibb Memorial". New Series. Vol. VIII.) London, Luzac & Co., 1929.

The Zoological Section of the Nuzhatu-l-qulūb of Ḥamdullāh al-Mustaufī al-Qazwīnī. Edited, translated, and annotated by J. Stephenson. (Oriental Translation Fund. New Series. Vol. XXX.) London, The Royal Asiatic Society, 1928.

Hādī Ḥasan, Falakī-i-Shirwānī: his Times, Life, and Works. (James G. Forlong Fund. Vol. VI.) London, The Royal Asiatic Society, 1929.

Schah Ismajil und Gülüzar. Ein türkischer Volks-Roman. Von Hans-August Fischer. (Türkische Bibliothek, herausg. von G. Jacob, Th. Menzel, R. Tschudi. 26. Bd.) Leipzig, Mayer & Müller, 1929. *RM.* 14.—

Abgeschlossen 3. Oktober 1929.

BERICHT ÜBER DIE ARABISCHEN STUDIEN IN RUSSLAND WÄHREND DER JAHRE 1921—1927[1].

VON

W. EBERMANN

I. Der Islam (Religionsgeschichtliches).

In einer Schrift unter dem Titel *Der Qur'ān und das Meer* hebt Prof. Barthold[2] die Trefflichkeit der qur'ānischen Meeresschilderungen hervor (vgl. *Qur.* X, 23; XVI, 14; XXIV, 39, 40). Die *Sīra* weiß nichts über Seereisen Muḥammed's oder über seinen Aufenthalt am Meeresstrande. Die neueren Forscher bezweifeln selbst seine Reisen nach Syrien (Lammens, *Le Berceau de l'Islam* I, 90). Das Wort *baḥr* bedeutet nicht nur „Meer", sondern auch einen großen Fluß. In *Sūra* XXV und XXXV ist die Rede von zwei Meeren, dem süßen und dem salzigen. „Süß" heißt arabisch فرات, ebenso wie der Euphrat. Wahrscheinlich ist in *Sūra* XXXV, 13 die Schifffahrt auf dem Indischen Ozean und auf dem Euphrat gemeint. Muḥammed hatte einige Kenntnisse über die Euphratgegenden. Außer Ägypten wird im *Qur'ān* von außerarabischen Gegenden nur noch Babylon erwähnt. Interessant ist der Zusammenhang zwischen der Seefahrt und der monotheistischen Verehrung Allāh's. Während des Sturmes flehen die Leute Allāh an, aber nach der Landung kehren sie zur Vielgötterei zurück (*Qur.* X, 23, XVII, 69, XXV, 65, XXXI, 31). Die erwähnten Stellen des *Qur'ān*'s illustriert die Geschichte von 'Ikrima, dem Sohn des Abū Ǧahl, bei Ṭab. I 1640 f., welche auf Ibn Isḥāq zurückgeht; sie ist aber von Ibn Hišām nicht aufgenommen worden und deshalb der europäischen Wissenschaft fremdgeblieben. Weiter führt der Verfasser einige Varianten (die des Ibn Isḥāq, des

1 Cf. *Islamica*, III, S. 229—264.

2 Бартольд, В. В., *Коран и море*. *Zap.* N. F., Bd. I (1925). S. 106—110. Jetzt auch deutsch: *Der Koran und das Meer*, *ZDMG*, N. F. Bd. 8 (1929), S. 37—43 (Korrekturnachtrag).

Mūsā ibn 'Uqba und von al-Ja'qūbī) der Geschichte von der Bekehrung 'Ikrima's zum Islām an. Die Variante Mūsā's steht der Erzählung über die Flucht Ṣafwān ibn Umejja's nach Ǧidda (überliefert bei Ibn Isḥāq) sehr nahe. Die Ähnlichkeit beweist, in welchem Grade die Berichte selbst über die letzten Jahre des Lebens Muḥammed's literarisch ausgeschmückt worden sind. Der Besitzer des Schiffes verbot dem 'Ikrima, das Schiff zu besteigen, bevor er die Einheit Gottes bekannt hätte. Barthold vermutet, daß die Schifffahrt zwischen Arabien und dem gegenüberliegenden Ufer des Roten Meeres sich in christlichen Händen befand. Deshalb beweisen die erwähnten Verse des *Qur'ān*'s, daß die Vorstellungen Muḥammed's über Allāh sich unter christlichem, nicht unter jüdischem Einfluß entwickelt haben.

Von großer Wichtigkeit für die Geschichte des frühen Islāms ist die Schrift Barthold's über Museilima[1]. Der Verfasser sieht darin das Deminutiv des Namens Maslama, welcher schon in vorislamischer Zeit vorkommt. Das Deminutiv könnte von Muslimen stammen, die es zum Spott von dem Namen des jemāmischen Propheten gebildet hätten. Wir kennen aber auch seine *Kunja*: Abū Ṯumāma. *Ridda* bedeutet wörtlich „Rückkehr (zum Heidentum)", aber tatsächlich war sie keine Rückkehr, sondern es tauchten in mehreren Gegenden Propheten vom Typus Muḥammed's auf, welche die Leitung der antimuslimischen Bewegung übernahmen. Ed. Sachau sieht in Übereinstimmung mit der islamischen Tradition in diesen Propheten nur Nachahmer Muḥammed's. Wir finden Widersprüche schon in der Tradition: selbst Ibn Isḥāq widerspricht sich, indem er einerseits behauptet, daß Museilima erst während der letzten Jahre Muḥammed's auftrat, andererseits aber berichtet, daß die Quraišiten an den *Raḥmān* von Jemāma dachten, als Muḥammed noch vor seiner Auswanderung nach Medīna seinen Gott *Raḥmān* zu nennen begann. Der Widerspruch beschränkt sich aber nicht allein auf die Chronologie, denn Museilima wird bald als Betrüger dargestellt, welcher das Gebet abzuschaffen befahl und Trunksucht und Ehebruch für erlaubt erklärte, dann

---

1 В. В. Бартольд, *Мусейлима*. *ИАН* (vgl. *Islamica* III 307, Anm. 1) 1925, S. 483—512. Jetzt auch in arabischer Übersetzung: *ar-Rābiṭa aš-Šarqijja*, Kairo, 1928, Jahrgang I, Lief. II, S. 38ff.; 1929 Lief. III, S. 53ff.; Lief. IV (mir nicht zugänglich); Lief. VII, S. 36ff.

wiederum soll er den Männern befohlen haben, sich nach der Geburt eines Knaben ihrer Frauen völlig zu enthalten. Die europäischen Forscher sind in ihrer Meinung über Museilima ebenfalls uneinig: Dozy glaubt der islamischen Tradition, Sprenger verwirft sie als erdacht. Caetani hat nicht alle Daten über Jemāma und Museilima bei Jāqūt ausgenutzt. Barthold bedient sich der geographischen Nachrichten Philby's (*The Heart of Arabia*) im Lichte der Beschreibungen alter arabischer Geographen. Die Banū Ḥanīfa trieben Ackerbau, aber sie waren oft genötigt, mit ihren nomadisierenden Nachbaren, den Tamīmiten, Krieg zu führen. Es war ein Gegensatz zwischen der Aristokratie (*ašrāf*) und dem gemeinen Volk vorhanden. Jemāma befand sich im Kreise des Einflusses persischer Kultur. Außerdem mußte das Christentum auf die Bevölkerung einwirken, da Jemāma zwischen den christlichen Zentren in Ḥīra und in Neǧrān lag; mit dem Christentume verbreitete sich das asketische Ideal. Die Vereinigung dieser Elemente mit den arabischen Sitten mußte in Jemāma sehr komplizierte Verhältnisse schaffen. Hamdānī führt mehrere Routen durch den ʿIrḍ an, welche Caetani unbeachtet gelassen hat. Aus den Ansiedelungen am Wādī Ḥanīfa hat bis jetzt Manfūḥa seine Bedeutung behalten, wo al-Aʿšā geboren und begraben ist. In seinen Gedichten lobt Aʿšā das Haupt der Banū Ḥanīfa, Hauḏa ibn ʿAlī, welcher sich zum Christentum bekannte. Für die Hilfe, welche dieser dem persischen Statthalter Bāḏām gegen die Tamīmiten erwiesen hatte, erhielt er ein Ehrenkleid und eine Krone; deshalb nannte man ihn in Arabien *Ḏuʾt-tāǧ*. Die Unterhandlungen zwischen Muḥammed und Hauḏa waren ziemlich erfolglos, so daß Muḥammed zu Gott betete, ihn von Hauḏa zu befreien; bald nach diesem Gebet Muḥammed's starb Hauḏa. Der andere König (ملك) von Jemāma, Ṯumāma, wurde von Muḥammed gefangengenommen; nach einigen Tagen ließ ihn Muḥammed frei, und erst dann bekehrte sich Ṯumāma zum Islām. Wahrscheinlich gehörte der östliche Teil von Jemāma dem Hauḏa, der westliche dem Ṯumāma. Die Quellen berichten uns nichts darüber, auf welche Weise die Macht aus den Händen zweier politischer Häupter in die Hände eines religiösen Führers überging. Wie Ṯumāma, lebte auch Museilima im westlichen Teil Jemāma's. Er stammte aus dem Ort Haddār, wo er auch

als Prophet auftrat. Die Ḥanafiten luden ihn ein, nach Ḥağr überzusiedeln. Haddār, welches höher als ʻAqrabā lag, war weiter vom mittleren Teil des ʻIrḍ entfernt als das erwähnte ʻAqrabā. Hamdānī nennt noch ein anderes Haddār, das südliche, welches nach Philby seinen Namen bis jetzt erhalten hat, aber Museilima war im nördlichen geboren. Der Sohn des Hauḏa, ʻAlī, wie viele aus der Klasse der *Šerīfen*, unterwarf sich Museilima nur äußerlich. Wir besitzen widersprechende Nachrichten über die Dauer der Tätigkeit Museilima's. An der Spitze zweier dem Islām gleichzeitiger religiöser Bewegungen standen zwei Führer, welche die muslimische Tradition *Raḥmāne* nennt, — nämlich Museilima, der *Raḥmān* von Jemāma, und Aswad, der *Raḥmān* von Jemen. Sprenger behauptet, daß Muḥammed eine Zeitlang an die Mission der beiden *Raḥmāne* geglaubt hätte, wogegen aber Barthold hervorhebt, daß die beiden Bewegungen chronologisch nicht übereinstimmen, da Aswad erst im letzten Jahre vor Muḥammed's Tode auftrat. *Raḥmān* war in Mekka als Bezeichnung Gottes vor Muḥammed nicht bekannt. Nach Ṭabarī (I 1937) hätte Museilima behauptet, der *Raḥmān* käme zu ihm im Dunkeln. Daraus ersieht man, daß Museilima selbst sich nicht *Raḥmān* nannte, sondern von den Erscheinungen *Raḥmān*'s erzählte, wie auch Muḥammed behauptete, daß ihm Allāh in seinen Visionen erschienen wäre (*Qur*. LXXXI, 23 und der Anfang von *Sūra* LIII). Die Tatsache der Einladung Museilima's in die Hauptstadt beweist, daß sich das Leben der Banū Ḥanīfa seit der Zeit Hauḏa's geändert hatte. In den Ereignissen in Persien nach der Ermordung Chosrau's II. sah man den Untergang des Sasanidenstaates, welcher heidnische Kultur und Religion und heidnische Sozialverhältnisse verkörperte. Mit der Zeit haben sich auch in den Ideen Muḥammed's sehr wichtige Änderungen vollzogen, welche ihn mit der quraišitischen Aristokratie und selbst mit der persischen in Jemen auszusöhnen vermochten. Nicht alle Muslime hatten aber seit 622 dieselbe Evolution durchgemacht, und in entfernten Gegenden mußte die Strömung, den wahren Islām aufrecht zu erhalten, sei es sogar gegen den Begründer des Islāms, stark in Erscheinung treten. Nahār ibn ʻUnfuwa, mit dem Beinamen *Rağğāl* oder *Raḥḥāl*, soll Urheber der Bewegung in Jemāma gewesen sein. Er kannte gründlich die

islāmische Religion, und Muḥammed wollte ihn als Lehrer nach Jemāma schicken, um dem Museilima entgegenzuwirken. Raḥḥāl trat jedoch mit Museilima in Verbindung und es ist möglich, daß Museilima und seine Anhänger, unter ihnen Raḥḥāl, der ein Kenner des *Qur'ān*'s war, sich gegen den Propheten erhoben, nachdem Muḥammed seine dem Christentum nahestehenden Ideen verworfen und sich mit den Quraišiten versöhnt hatte. In den Gedichten der Ḥanafiten werden die Truppen Ḫālid's „das Heer Muḥammed's" oder „die Quraišiten" genannt. Wahrscheinlich hat Muḥammed den Raḥḥāl noch vor 622 zu Museilima gesandt, als er in diesem einen Bundesgenossen zu erblicken wähnte; aber Raḥḥāl blieb dem Museilima treu, auch als Muḥammed dieser unbequem zu werden begann. Vielleicht hat Raḥḥāl auch an der politischen Umwälzung teilgenommen, durch die Museilima nach Ḥağr geladen wurde. Politische Talente hat Museilima nicht besessen. Er gründete ein *Ḥaram*, wahrscheinlich war es der Garten des *Raḥman*, der nach dem Untergange Museilima's und seiner Anhänger „der Garten des Todes" genannt wurde. Den *Ḥaram* bewohnten die Banū Usajjid, welche von dort aus räuberische Kriegszüge auf die Palmenhaine der Jemāmiten unternahmen. Als die letzteren mit Klagen darüber vor Museilima auftraten, ließ er dieselben unbeachtet, dagegen suchte er der Feindschaft zwischen den Ḥanafiten und den Tamīmiten ein Ende zu machen.

Die Verteidigung Jemāma's war schlecht organisiert. Im Inneren von Jemāma kämpften die Anhänger Museilima's mit denen Muḥammed's, an deren Spitze Ṯumāma stand. Unter der Führung der Prophetin Sağāḥ überfielen die Tamīmiten Jemāma von neuem. Museilima versprach der Sağāḥ einen Teil der Ernte des nächsten Jahres, wonach sich die Prophetin nach Mesopotamien zurückzog. Erdichtet sind die Erzählungen über die Ehe des Propheten mit der Prophetin. An der Spitze der muslimischen Truppen, welche gegen Museilima gesandt wurden, befand sich Ḫālid ibn al-Walīd. Während des ersten Zusammenstoßes wurden alle jemāmitischen Krieger vernichtet, außer ihrem Führer Muğğā'a, welcher bis zum endgültigen Siege der Muslimen in Fesseln blieb. Die Hauptschlacht fand bei 'Aqrabā statt. Raḥḥāl wurde im Beginn der Schlacht getötet, doch hatten die Ḥanafiten am Anfang Erfolg,

aber dann wurden sie geschlagen und in die Flucht getrieben. Sie suchten sich in den Garten Museilima's zu retten. Museilima selbst wurde im Garten oder in seiner Nähe getötet. Ein muslimischer Krieger, Barā' ibn Mālik, ließ sich über die Gartenmauer heben, und es gelang ihm, das Tor zu öffnen, so daß die Muslime eindringen konnten, wonach sie das Tor schlossen und alle im Garten befindlichen Feinde (ungefähr 10 000) niedermetzelten. Ḫālid besichtigte das Schlachtfeld in Begleitung des Muǧǧāʿa, um den Leichnam Museilima's zu finden. Die Ḥanafiten schlossen einen Vertrag mit den Muslimen, aber 16 Ansiedlungen weigerten sich, dem Vertrag beizutreten; deshalb wurden sie geplündert und die Bevölkerung derselben in Gefangenschaft geführt. Ḫālid heiratete eine Tochter des Muǧǧāʿa. Nach diesen Ereignissen unternahmen die Tamīmiten abermals eine Razzia gegen die Ḥanafiten. Es ist einstweilen noch nicht möglich, die Folgen der Bewegung Museilima's für die Welt des Islāms festzustellen. Palgrave's Berichte über Museilima's Parodien auf Muḥammed, welche er seinerzeit in Neǧd gehört haben will, sind verdächtig, da weder Doughty noch Philby im Herzen Arabiens Traditionen über Museilima gehört haben.

Im Zusammenhang mit dem Erscheinen von Pedersen's *The Sābians*[1] wandte sich Barthold wieder der Frage über die Ṣābier und Ḥanīfen[2] zu. Pedersen kehrte wie Barthold zur Meinung Sprenger's zurück, daß die Ṣābier des *Qur'ān*'s und die Ḥanīfen — ein und dasselbe sind. Doch ist es unrichtig zu behaupten, daß die Bedeutung der beiden Worte während der Zeit zwischen Muḥammed und den spätern Autoren keine Wandlung erlebt hätte. Bis zur Zeit al-Ma'mūn's legten sich die Muslime die Benennung *Ḥanīf*en bei, aber nach der zweiten Hälfte des 9. Jahrh. wird *Ḥanīf* in der Bedeutung des Syrischen *ḥanphā* „Heide" gebraucht. Unwahrscheinlich ist die Meinung Pedersen's, daß in den Tagen des jungen Islām's neben dem Gnostizismus nicht auch Reste des Heidentums bestanden

1 عجب نامه *A Volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne*, Cambridge, 1922, pp. 386—391.

2 Бартольд, В. В., *Сабии и ханифы. Доклады Академии Наук* (wird im weiteren als *ДАН* zitiert), Ser. B, 1924, S. 1.

hätten. Der Ausdruck حنفاء لله (Qur. XXII, 32) beweist, daß für Muḥammed eine andere Etymologie des Wortes *ḥanīf* Geltung hatte.

In einer populären Schrift unter dem Titel: „Wie hat sich die Vita Muhammedi ausgebildet?“ schildert Prof. Schmidt den heutigen Zustand der Frage auf Grund der abendländischen und seiner eigenen Forschungen[1]. Es werden die drei Hauptquellen genannt (*Qur'ān*, gleichzeitige Dichtungen und *Ḥadīṯ*). Es folgt die Darstellung der allgemeinen Grundlinien der *Ḥadīṯ*-Forschung. Unter den einzelnen Zügen, durch welche Muḥammed idealisiert wurde, werden folgende betrachtet: seine angebliche vornehme Abstammung, die Legenden von dem Siegel (*ḫātam*) auf seinem Rücken, vom Vorhandensein seines Namens in der Bibel, von den Muḥammed betreffenden Prophezeiungen, welche die Juden kannten, von seiner Unfehlbarkeit, von der Reinigung seines Herzens (*Sūra* XCIV), von der Zerspaltung des Mondes (*Sūra* LIV), von der Tränkung vierzig Durstiger aus zwei Schläuchen und vom *Mi'rāǧ*. Die kritische Forschung der Vita Muhammedi stellt sich als Ziel, ein wirklich historisches Bild der Person Muḥammed's zu gewinnen.

Zur Geschichte der sunnitisch-schī'itischen Beziehungen — so betitelt Schmidt eine Schrift, in der er, nach der Schilderung der Schicksale des Schī'itismus im 'Irāq und Iran und der Stellung Nādir Schāh's zur Religion, die Übersetzung des Teiles vom *Kitāb al-Ḥuǧaǧ al-Qaṭ'ijja li-ttifāq al-Firaq al-Islāmijja* des 'Abd Allāh Efendi al-Baġdādī as-Suwaidī (st. 1760) gibt[2], welcher über die religiösen Disputationen zwischen Schī'iten und Sunniten im Jahre 1743 berichtet. Nādir Schāh stellte bei seiner Thronbesteigung Bedingungen, nach welchen die Perser den Schī'itismus für Ketzerei ansehen und sich dem *Maḏhab Ǧa'farī* zuwenden sollten. Nādir Schāh hatte ausschließlich politische Pläne im Auge. Er wollte die

1 Шмидт, А. Э., проф., *Как слагалось житие Мухаммеда. Наука и Просвещение*, ежемесячный журнал Народного Комиссариата Просвещения Туркреспублики. n° 1. Ташкент, 1922, S. 4—7.

2 Derselbe, *Из истории суннитско-шиитских отношений*, عقد الجمان, *Festschrift W. Barthold*, Taškent 1927, S. 69—107.

Türkei zwingen, den erwähnten *Maḏhab* für einen rechtgläubigen anzuerkennen, aber das gelang ihm nicht; da fing er 1743 einen Krieg an. Als Vermittler zwischen ihm und der Hohen Pforte diente Aḥmed Paša, der osmanische Statthalter von Baġdād. 1746 wurde der Friede geschlossen, Nādir Schāh gab seine Forderungen bezüglich des *Maḏhab Ǧaʿfarī* auf; ihm wurde folgendes gestattet: 1. die persischen Pilger konnten gleich den türkischen den Schutz des türkischen *Emīr al-Ḥaǧǧ* genießen; 2. die beiden Seiten stellten Bevollmächtigte, welche nach je drei Jahren gewechselt werden sollten; 3. die Gefangenen während des letzten Krieges sollten von beiden Seiten in ihre Heimat entlassen werden. Noch 1743 schlug die türkische Regierung die Forderung bezüglich der Sendung einiger angesehener *Faqīhe* zu Nādir Schāh zur Entscheidung der religiösen Frage ab; Aḥmed Paša sandte, um den Eindruck dieser Antwort der Hohen Pforte zu mildern, zu Nādir Schāh einen sunnitischen Theologen, nämlich as-Suwaidī; er wurde Superarbiter im Streit zwischen persischen Schīʿiten und bucharischen und afghanischen Sunniten. Die Disputation sollte den Mißerfolg Nādir's verschleiern. Die Schīʿiten betrachteten diese Disputation als eine Komödie, aber sie hielten an den schīʿitischen Anschauungen fest. Charakteristisch für die Schīʿiten ist die Anwendung der *Taqijja* und der triptoten Flexion des Namens ʿOmar (das heißt: ʿOmar besaß weder *ʿAdl* noch *Maʿrifa*) in einer *Ḫuṭba*. Das Hauptinteresse des Streites lag, wie sonderbar es auch scheint, in der Verschiedenheit der Anschauungen zeremoniellen Charakters. Das letztere bleibt auch bis jetzt die Hauptsache in der schīʿitisch-sunnitischen polemischen Literatur.

Dem muḥammedanischen Wasserservitut widmete derselbe Schmidt einen Artikel unter dem Titel: *Die Šarīʿa und das Wasserservitut in Zentral-Asien*[1]. Nach einer allgemeinen Schilderung der Evolution des muḥammedanischen Eigentumsrechtes werden die Anschauungen der früh-islāmischen Kreise über das Wasserservitut angeführt. Als Quellen dienen dem Verfasser das *Muwaṭṭaʾ*, der *Qurʾān* und der *Ḥadīṯ*. Aus dem *Ṣaḥīḥ* des Buḫārī ergibt sich, daß der frühe Islām kein Wasser-

---

1 Шмидт, А. Э., *Шариат и право водопользования в Средней Азии. Народное хозяйство Средней Азии* Nr. 8—9 (1926), S. 1—8.

servitut und auch kein Eigentumsrecht gekannt hat. Aber als die Muslime wasserreiche Länder erobert hatten, änderten sich die Verhältnisse; nach und nach hat sich das geschlossene System ausgebildet, welches die Kommentatoren gewandt zu modifizieren suchten. Der Teil der *Šarīʿa*, welcher sich mit dem Wasserservitut beschäftigt, ist vielleicht einer der dem Leben am nächsten stehenden; wir sehen hier eine Differenzierung der Wasserquellen für Gemeinde- und Privatgebrauch. Doch waren die lokalen Verhältnisse so verschieden, daß man das Gesetz ergänzen mußte: so hat ʿAbd Allāh ibn Ṭāhir einigen Rechtsgelehrten den Auftrag gegeben, Normen für die Benutzung der *kārīze* auszuarbeiten, welche in anderen muslimischen Ländern nicht vorhanden waren. In Zentral-Asien fanden manchmal Konferenzen der Vertreter der *Šarīʿa* statt, welche aber die *ʿĀda* der *Šarīʿa* vorzogen; das letztere ist selbstverständlich, da die *Šarīʿa* die Privatrechte unterstützt, die zentralasiatische *ʿĀda* aber, sich der früh-islāmischen Praxis nähernd, die Gemeindeinteressen verteidigt. Diese Ähnlichkeit der Praxis im frühen Islām mit der in Turkestan erklärt sich dadurch, daß die klimatischen Verhältnisse beinahe die gleichen sind und ebenso die patriarchalisch-ökonomischen Wirtschaftsverhältnisse. Die *Šarīʿa* kann es nicht verhindern, daß zu vollkommeneren Formen des Wasserservituts übergegangen wird.

In Zusammenhang mit seinen *Paradiesischen Jungfrauen* (vgl. *Islamica* Bd. I, 263—87) berichtet Berthels in einem Artikel: *Die Personifizierung der Monate im Islām*[1] über eine Stelle der Biographie des berühmten *Šēḫ*s ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlī von aš-Šaṭṭanaufī, welche den Titel *Bahǧat al-Asrār* etc. trägt (cf. Br., *GAL.* II 118 unten). Die erwähnte Stelle lautet wie folgt: Als die Schüler des *Šēḫ*s am letzten Tage des *Ǧumādā* II 560 zusammensaßen, kam ein schöner Jüngling und sagte: „Ich bin der Monat *Raǧab*". Der Monat verfloß glücklich. Den letzten Tag dieses Monats kam ein häßlicher Mann — das war der Monat *Šaʿbān* — und verkündete Seuche, Mißwachs, und Krieg usw. Berthels stellt mit dieser Personifizierung der Monate, welche dem Islām fremd zu sein scheint, den Bericht des Kisrawī über die

---

1 Бертельс, Е. Э., *Персонификация месяцев в Исламе*, *ДАН* — В — 1926, S. 5—8.

folgende Sasanidensitte zusammen: am *Naurūz*-Tage trat ein Jüngling zum Herrscher, um ihn zu beglückwünschen; er symbolisierte das kommende Jahr. Außerdem betont der Verfasser, daß im Zoroastrischen Kalender jeder Monat, jeder Tag und selbst gewisse Teile jedes Tages Patrone in der Geisterwelt besaßen. So könnte unsere Legende auf zwei Quellen — die Zoroastrische Theologie und die sasanidische Hofsitte — zurückgehen; übrigens hängt diese Sitte auch mit dem Zoroastrischen Kalender zusammen. Zweifellos aber ist der iranische Einfluß, so daß wir hier einen weiteren Hinweis auf den Zusammenhang des Ṣūfismus und der Zoroastrischen Tradition haben.

Die Interessen Berthels' erstrecken sich auch auf die Geschichte der Anfänge des Ṣūfismus: ihm gehört eine große noch nicht veröffentlichte Untersuchung über den früh-ʿabbāsidischen Asketen Fuḍail. Ein anderer Artikel aus seiner Feder behandelt einen der Begründer des ḫorāsānischen Ṣūfismus, Aḥmed ibn Ḥarb[1] (A. H. 176—234). Außer den bekannten Erwähnungen bei Ḏahabī und ʿAṭṭār weist der Verfasser auf den *Tanbīh al-muġtarrīn* des Šaʿrānī hin, in welchem er zehn Sprüche des Ibn Ḥarb gefunden hat. Er teilt sie in arabischem Text und in russischer Übersetzung mit. Aus der Untersuchung ergibt sich, daß man Ibn Ḥarb wohl noch nicht einen Ṣūfī nennen darf: er gehört zu den Vertretern der asketischen Tendenz, welche in den ersten Jahrhunderten des Islāms weit verbreitet war. Er muß deswegen nur als ein Bindeglied zwischen den Schulen von ʿIrāq und von Ḫorāsān betrachtet werden. Seine Sprüche haben das *maqām-i ḫauf* als Grundlage, wenn man sich der späteren Terminologie des Ṣūfismus bedienen darf. Dies ist sehr wichtig, da diese Richtung in Nīšāpūr den Grund für die Tätigkeit der *Malāmatijja* vorbereitet zu haben scheint. Die von Šaʿrānī aufbewahrten Sprüche werfen etwas mehr Licht auf die Person des düstern *Zāhid*.

Berthels berichtet über *Die Hs. des Tafsīr des Sulamī in der staatlichen öffentlichen Bibliothek*[2]. Goldziher hat auf

---

1 Бертельс, Е. Э., *Ахмад ибн Харб. ДАН* — В — 1927, S. 170—175.

2 Derselbe, *Рукопись тафсира Сулами в Государственной Публичной Библиотеке. ДАН — В* — 1927, S. 417—424.

die Schwierigkeiten hingewiesen, welche den Ṣūfīs entgegentraten, als diese ihre Weltanschauung auf den *Qur'ān* zu basieren suchten. Dennoch hängt der Ṣūfismus mit dem *Qur'ān* eng zusammen, und nach L. Massignon ist die Mehrzahl der ṣūfischen Termini aus ihm geschöpft. Die terminologische Arbeit Massignon's beruht auf dem Studium der ältesten literarischen Werke der Ṣūfīs, welche in Europa bis jetzt fast gar nicht bekannt waren. Unter diesen Werken sind einzelne Erklärungen qur'ānischer Verse durch verschiedene *Šeḫe* sehr wichtig. Die älteste Probe eines ṣūfischen *Tafsīr* stammt von Sahl ibn 'Abd Allāh Tustarī (st. 886 oder 896), welcher aber keinen vollständigen *Qur'ān*-Kommentar gibt, sondern sich auf die Sammlung einzelner Aussprüche der Ṣūfīs über diese oder jene *Sūra* beschränkt. Der folgende Kommentar ist der von al-Wāsiṭī (st. 942), und nicht erhalten. Es folgt der Kommentar Sulamī's (941—1021), welcher in 14 Hss. in orientalischen Bibliotheken erhalten, doch bis jetzt nicht beschrieben worden ist. In der Beschreibung der Leningrader Hs. wird mitgeteilt, daß sie aus dem 8.—9. Jahrh. d. H. stamme. Es werden Nachrichten über den Verfasser geboten, welcher von seinem Großvater Ismā'īl as-Sulamī und dem *Šeḫ* an-Naṣrābādī (st. A. H. 382) erzogen wurde und nach dem Tode des letzteren eine leitende Rolle unter den nīšāpūrer Ṣūfīs spielte. Von ihm stammt eine Geschichte (*Ta'rīḫ*) und eine Biographiensammlung (*Ṭabaqāt*) der Ṣūfīs. Der *Tafsīr* spiegelt die Persönlichkeit Sulamī's nicht wieder, er ist vielmehr, wie auch der Kommentar des Sahl, eine Sammlung der dicta hervorragender *Šeḫe*. Der Text des *Qur'ān*'s dient nur als Grundlage für die Einteilung des gesammelten Materials. Einige *Sūr*en werden gar nicht kommentiert. Wir dürfen annehmen, daß der Kommentar al-Wāsiṭī's ebenso geplant war. Die gesammelten Aussprüche gehören nicht nur der 'irāqischen Schule (des Ḥallāǧ und anderer *Šeḫe*), sondern auch der von Nīšāpūr, welche stark zur *Malāmatijja* hinneigte. Der Kommentar des Sulamī ist für die Geschichte des nīšāpūrer Ṣūfismus und daher auch für die der ṣūfischen Poesie von großer Bedeutung, und seine Herausgabe ist eine der dringendsten Aufgaben der Islām-Forschung in Europa, wobei auch unsere Hs. nicht vergessen werden darf.

Xenia Kaštalewa widmete einen Artikel den Ausdrücken

أناب und أسلم im *Qur'ān*[1]. Die terminologische Seite des *Qur'ān*'s, welche die Aufmerksamkeit der Kulturhistoriker auf sich gelenkt hat, ist bis jetzt kaum untersucht worden, obgleich sie eine zuverlässige Grundlage für die Kritik des qur'ānischen Textes bilden kann. Eine bedeutende Rolle spielen im *Qur'ān* die Ausdrücke, welche die Bekehrung einer Person zu einer neuen Religion beschreiben. Die Wurzel √*nwb* IV, welche früher mit dem Begriff der Buße vereinigt wurde, wird jetzt als „er kehrte sich zu Gott" (Montet, Grimme) übersetzt. Wir finden vier Anwendungen des Wortes: 1. der Mensch wendet sich an Gott in der Not, dann fällt er wieder ab; 2. die früheren Propheten wenden sich Gott zu; 3. die *ināba* ist für die menschliche Seele notwendig, um die göttlichen Zeichen begreifen zu können; 4. ebenso ist sie nötig, damit Gott die Seele auf den rechten Weg lenke. Daraus erhellt, daß das Motiv der Buße in der *ināba* fehlt, und der Ausdruck „sich zu Gott wenden" bedeutet. Die Wurzel √*slm* IV hat sieben Anwendungen: die drei ersten fallen mit nn^oo^ 2, 3 und 4 von √*nwb* IV zusammen. Darin sieht die Verfasserin einen neuen Beweis dafür, daß in √*nwb* IV der Begriff „Buße" fehlt und daß andererseits √*slm* IV „er wandte sich", aber nicht „er unterwarf sich" bedeute. Es folgen die vier letzten Bedeutungen von √*slm* IV: 4. „er wandte sein Gesicht zu Gott"; 5. „er gab sich hin", d. h. er nahm den Islām an; 6. Muḥammed sagt von sich, er sei der erste der Muslimīn, d. h. derer, welche den Islām annahmen; 7. „er nahm den Islām an". Daraus sieht man, daß nn^oo^ 1—4 „er wandte sich zu Gott"; nn^oo^ 5—7 „er nahm den Islām an", bedeute.

Dieselbe Verfasserin widmete einige Zeilen dem Ausdruck √*ṭw'* IV[2], welcher, wie bekannt, nur einen Sinn hat, aber einerseits den Gehorsam gegen Gott, andererseits gegen den Propheten bedeutet und auch für Gott und den Propheten gleichzeitig gebraucht wird. Lammens meint, daß *muṭā'* eines der Epitheta der arabischen *Sejjide* gewesen sei. Daraus erhellt,

1 Каштапева, К. С., *О терминах* أناب *и* أسلم *в Коране. ДАН — В —* 1926, S. 52—55.

2 Dieselbe, *О термине* أطاع *в Коране. ДАН — В —* 1926, S. 56—57.

daß die Person Muḥammed's mit Attributen einer weltlichen Macht versehen wurde.

X. Kaštalewa kehrt zur Chronologie der *Sūren* VIII, XXIV und XLVII zurück[1]. Die bisherige Einteilung ist die folgende (Per. = Periode; G = Grimme; N = Nöldeke):

I. Per.			G. XLVII.
II. Per. G. VIII	VIII N.	G. XXIV	XLVII N.
III. Per.		XXIV N.	

Aber in allen drei *Sūren* treffen wir den Ausdruck أَطَاعَ. Vers 35 der *Sūra* XLVII ist interessant, weil er die Vorschrift أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ enthält. Diese konnte erst dann entstanden sein, als die Person des Propheten ein gewisses Ansehen erworben hatte. Das Vorkommen des genannten Ausdrucks in allen drei *Sūren* zwingt uns, sie der III. und IV. Periode zuzuschreiben. Die beiden Gelehrten haben die *Sūren* auf Grund historischer Angaben in denselben in Perioden eingeteilt. *Sūra* XLVII wird in die Zeit vor oder nach Bedr verlegt; aber die Worte des 37. Verses können sich eher auf die inneren Feinde Muḥammed's beziehen, welche gegenüber dem Propheten Bedenken hatten, als auf die mekkanischen. *Sūra* VIII enthält Vorschriften über die Kriegsbeute, welche Grimme in die Zeit gleich nach der Schlacht von Bedr verlegt. Aber Nöldeke zergliedert die einzelnen Verse und läßt die Möglichkeit offen, anzunehmen, daß die Vorschriften über die Beute verschiedenen Zeitpunkten angehören. *Sūra* XXIV gehört nach Grimme zur II. medīnischen Periode wegen der in ihr enthaltenen Vorschriften über die Sitten der Gläubigen. Nöldeke sieht in ihr Erwähnungen der bekannten Geschichte mit ʿĀʾiša und rechnet sie zur III. med. Periode. Daraus sehen wir, daß eine Übereinstimmung in der Erklärung des *Qurʾān*'s, wie auch klare Hinweise auf einen konkreten Vorfall in den *Sūren* gänzlich fehlen. In den erwähnten drei *Sūren* sind viel mehr Anklänge an die Schlacht bei Oḥod als an die bei Bedr zu finden, was schon Nöldeke von *Sūra* XXIV und einem Teil der *Sūra* VIII vermutet hat.

---

1 Dieselbe, *К вопросу о хронологии 8-й, 24-й и 47-й сур Корана. ДАН — В* — 1927, S. 102—107.

Über das Wort šahida im Qur'ān[1] berichtet Kaštalewa, daß dieses in vier Bedeutungen vorkommt: 1. bei etwas anwesend sein; 2. Zeuge sein (die Präposition على hat nicht ausschließlich die Bedeutung „gegen", sondern auch „bei . . ."; daraus erhellt, daß „Zeuge sein" im *Qur'ān* „anwesend sein, Augenzeuge sein" bedeutet; die Bedeutung „gegen jemand" ergab sich im *Qur'ān* daraus, daß der Prophet am jüngsten Gericht Zeuge der Tatsache sein wird, daß die Ungläubigen die neue Offenbarung nicht annehmen wollten); 3. Zeuge der Wahrheit sein; daher die religiöse Bedeutung; 4. als Beweis der Wahrheit dienen; Allāh ist Zeuge, daher muß das wahr sein, wovon er zeugt. Manchmal treten die Gläubigen in dem letzten Sinne als Zeugen auf. Man sieht etwas Gemeinsames in allen vier Bedeutungen. Die erste Bedeutung ist uns schon aus der altarabischen Poesie bekannt. Die Frage über die Quellen der qur'ānischen Terminologie muß speziell behandelt werden.

Ein anderer Artikel derselben Verfasserin hängt mit dem über *šahida* zusammen. *Zur Übersetzung der Verse 77 und 78 der XXII. Sūra des Qur'ān*'s — so betitelt Kaštalewa ihren Artikel, in welchem sie die Übersetzungen Kazimirski's, Ullmann's, Palmer's und Sablukoff's vergleicht. Die Einteilung der Verse ist bei den ersten drei Übersetzern richtig, bei Sablukoff falsch (vgl. *Sūra* II, 137). Jedoch wird شَهِيدًا عَلَى des 2. Verses falsch übersetzt. Es muß „bei den Leuten als Zeuge" übersetzt werden; dann hat der Vers 78 mit dem Verse 77 einen inneren Zusammenhang und bekommt einen Sinn. Vers 137 der *Sūra* II wird richtig übersetzt; aber er ist nur eine Wiederholung der von uns vorher behandelten Stelle.

Prof. Dobroljubsky schildert *Das Entstehen des Islāms in neuer Beleuchtung*, indem er unter diesem Ausdruck die Ansichten Caetani's versteht[3]. Es wird ein ziemlich vollstän-

---

1 Кашталева, К., *О термине* شَهِدَ *в Коране. ДАН — В —* 1927, S. 117—120.

2 Dieselbe, *К переводу 77-го и 78-го стиха 22-й суры Корана. ДАН — В —* 1927, S. 121—124.

3 Добролюбский, К. П., *Возникновение Ислама в новом освещении. Новый Восток* (im weiteren zitiert als *НВ*) B. IV, 1923, 328—348 (Kap. I—III), B. VI, 1924, 360—375 (IV—V).

diges Bild der Theorien Caetani's gegeben. Leider sind die eigenen Anschauungen des Verfassers mit denen Caetani's eng verflochten, und in ihrem historisch-materialistischen Charakter besteht die „neue Beleuchtung" der Ansichten des italienischen Gelehrten. Der Laie wird die Gedanken Caetani's von denen Dobroljubsky's nicht absondern können und infolgedessen wird er im Artikel oft auf innere Widersprüche stoßen. Außerdem sind auch grobe Fehler nicht vermieden (vgl. die Expedition nach Mura statt Muta, Hiğass statt Ḥiğāz usw.), was sich daraus erklärt, daß der Verfasser nicht Orientalist, sondern Historiker ist. Die Schrift zerfällt in folgende Kapitel: 1. die historische Bedeutung des Islāms; 2. die ältere und neuere Literatur über den Ursprung des Islāms; 3. neue Problemstellung und die ältesten semitischen Emigrationen aus Arabien; 4. Charakter der Tätigkeit Muḥammed's in Mekka und Medīna; 5. die Resultate der Tätigkeit Muḥammed's und die ersten arabischen Eroberungen; 6. Wertung der Werke Caetani's über die Geschichte des Islāms. Übrigens hat die Arbeit dank der angeführten Bibliographie einen gewissen Wert.

II. Geschichte, Kulturgeschichte und Hilfswissenschaften.[1]

Von großer Wichtigkeit ist das populäre Buch Barthold's *Die muslimische Welt*[2]. Im ersten Kapitel gibt der Verfasser die Bestimmung des Begriffes „muslimische Welt" und stellt die Geschichte derselben als einen Teil der Weltgeschichte dar. Der genannte Begriff wird dem der „christlichen" oder „europäischen" Welt entgegengestellt. Barthold führt die Definition des Begriffes „der alte Orient" in Turajeff's *Geschichte des alten Orients* an und vergleicht die Rolle des alten Orients mit der der Welt des Islāms in der Weltgeschichte. Die Einteilung der Geschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit paßt nur für die Geschichte Westeuropas; Krumbacher behauptet, daß

---

1 Den russischen Studien zur Geschichte der islamischen Miniaturmalerei wird der Verfasser dieses Berichts in den nächsten Heften der *Islamica* einen speziellen Bericht widmen.

2 Введение в Науку. История. Вып. 22. В. В. Бартольд, *Мусульманский Мир. Наука и Школа.* Петербург, 1922, S 92.

sie schon auf die byzantinische Geschichte nicht angewendet werden kann. Es folgt eine sehr interessante Schilderung der Geschichte der Weltreiche und der Beziehungen zwischen Orient und Okzident im Altertum. Iran spielte in der Römerzeit die Rolle eines Vermittlers zwischen China und dem Römischen Reiche. Nach einer Schilderung des Wechsels verschiedener Richtungen im Zoroastertum und im Christentum erwähnt der Verfasser die Lehre Mānī's und die Gründung einer nationalpersischen christlichen Kirche. Barthold gibt ein Bild des Weiterlebens von Byzanz und Persien; hauptsächlich beschäftigt ihn die Sachlage im Orient; auf dieses Bild folgt eine summarische Darlegung der Grundideen des Islāms. Die Hauptbedeutung des Auftretens der islamischen Religion sieht der Verfasser in der Begründung eines Staates, wo religiöse Toleranz herrschte und das kulturelle Zusammenarbeiten eines bedeutenden Teiles der Menschheit möglich wurde. Den Islām traf nur einmal ein ideeller Widerstand — und das war der Aufstand Museilima's. Seine Anhänger waren für ihre Ideen so begeistert, daß sie dieselben bis zum Tode verteidigten — daher die Benennung „der Garten des Todes" (s. oben S. 125). Den tiefsten Eindruck auf seine Zeitgenossen machte die Regierung ʿOmar's; diese Zeit ist ein in der Geschichte seltenes Beispiel der Übernahme des Wesens einer Kultur ohne ihre äußeren Formen. Weiter gibt der Verfasser eine Skizze der Omajjadenzeit und beleuchtet das innere Leben des Staates stärker, als im Artikel über das Zeitalter der Omajjaden (vgl. unten, S. 140). Ebenso behandelt die Darstellung der ʿAbbāsidengeschichte mehr die kulturelle Geschichte des Chalifats als die politische, denn das politische Leben war im ʿAbbāsidenchalifat nicht hoch entwickelt. In der Fachliteratur wird in der Frage über die Ursachen des Verfalls dem Mongolensturm zu viel Wichtigkeit zugeschrieben. Ein lange dauernder Krieg zwischen zwei ungefähr gleich starken Feinden auf ein und demselben Territorium hat für die Kultur schlimmere Folgen als die Eroberung durch einen mächtigen Feind, in dessen Interesse es liegt, das eroberte Land wieder zur Blüte zu führen. Der Übergang des kulturellen Übergewichts nach Westeuropa hängt eng damit zusammen, daß das letztere in den Juden Vermittler zwischen der arabischen Kultur und der christlichen besaß, die in Byzanz und in Rußland nicht vorhanden waren.

Die Bekanntschaft mit der arabischen Wissenschaft war für Westeuropa ein großer Vorzug, welcher den Byzantinern fehlte. Mit der Einführung der Feuergewehre und dem Fortschritt der Technik im Seewesen beginnt der Einfluß Europas auf den Orient, und der Übergang zum Seehandel hat den Europäern ihre Vorzugsstellung gegenüber den Muslimen gegeben. Barthold zieht einige Parallelen zwischen der Entwicklung Europas und der der islāmischen Kultur. Nach der Schilderung des Zeitalters der Entstehung dreier muslimischer Großmächte in der Türkei, in Persien und in Indien während des 16. Jahrh. gibt der Verfasser eine Skizze des heutigen Zustands der muslimischen Welt; er betrachtet die uns abstoßenden Seiten des heutigen Islāms als Folgen, nicht als Ursachen des kulturellen Verfalls. — Im zweiten Kapitel behandelt Barthold den ethnographischen Bestand der muslimischen Welt und die Bedeutung der arabischen Sprache und Literatur. Die arabische Halbinsel wird als Heimat und als ausschließlich semitisches Land betrachtet. Nach einem Rückblick auf das Leben der Halbinsel und der Araber vor dem Islām berichtet der Verfasser über die Reinigung der Halbinsel unter ʿOmar von denen, welche den Islām nicht annehmen wollten, über die Arabisierung aller neubekehrten Muslime und über die Gliederung der Araber in verschiedene Stämme und die Fehden zwischen diesen. Das Arabische hat überall die aramäischen Dialekte verdrängt, was um so erstaunlicher ist, als ja die Chalifenregierung den Christen verbot, ihre Kinder Arabisch lernen und muslimische Schulen besuchen zu lassen. In Ḫūzistān wurde noch im 10. Jahrh. eine vom Alt-Susischen abstammende Sprache gesprochen, aber alle Einwohner bedienten sich außerdem auch der arabischen oder persischen. Ferner berichtet der Verfasser über das Schicksal der Kopten, der Berber, der Nubier und der Beǵa. Es folgt eine Notiz über die Verbreitung des Islāms im Innern Afrikas und längs der Ostküste dieses Erdteils. Nach Spanien und Sizilien wurde die muslimische Kultur gleichfalls durch Araber gebracht. Erst unter Friedrich II. verließen die letzten Muslime Sizilien. In Asien haben die Perser eine wichtige Rolle für die Verbreitung des Islāms gespielt. Barthold gibt ein Bild der Geschichte der persischen Literatursprache. Die arabischen Geographen vereinigen die west-iranischen Nomaden unter dem Namen Kurden;

außer den echten Kurden kommen hier die Luren und die Bachtyāren in Betracht. Neben dem Persischen ist nur noch das Māzanderānische eine Literatursprache geworden; das Muslimisch-Persische wurde auch von den Gebren, den letzten Anhängern des Zoroastertumes, gebraucht. Die Soghdier hatten ihre eigne Literatur. Von ihrer Sprache besitzen wir einen Rest in den beiden Dialekten des Tales von Jagnob. Von ihnen sind die Pamir-Dialekte zu unterscheiden. Die Bewohner der Gebirge vereinigte man unter dem Namen Garča, jetzt Galča. Ihnen werden die Tağiken, d. h. die Bewohner der Ebene, entgegengestellt. Die letztere Benennung kommt von dem arabischen Stamme Ṭajji'. Die Türken Mittelasiens nannten so die Araber und Perser, d. h. alle Vertreter des Islāms und der muslimischen Kultur. Im 11. Jahrh. jedoch begannen sie nur die Iranier so zu benennen, da die Mehrzahl der Muslime, mit denen sie in Berührung kamen, Iranier waren. Stärker als das Tağikische unterscheidet sich vom Persischen das Afghanische, welches seit dem 16. Jahrh. Literatursprache geworden ist. Weniger Bedeutung haben die Balučen. Weiter gibt Barthold eine Schilderung der Schicksale der Türken. Der Name Sart hat eine dem Namen Tağik ähnliche Geschichte: es wurden zuerst nur die Iranier so bezeichnet; dann — Iranier und Türken; später — nur ansässige Türken. Der Verfasser beschäftigt sich weiter mit den Mongolen, den chinesischen Muslimen, mit den Bewohnern von Kāfiristān, Baltistān und Kanğut und geht zu Indien und Hinterindien über, dann betrachtet er die Geschichte des Urdu und wendet sich zum ostindischen Archipelag. Mit einer Betrachtung der Wichtigkeit des Arabischen für alle Islām-Studien schließt der Verfasser das ethnographische Kapitel seines Buches. — Das nächste behandelt die arabischen Quellen für die Geschichte des Islāms und seiner Kultur. Barthold berichtet über die Anfänge der Geschichtsschreibung in Medīna, über Ibn Isḥāq und die Weiterentwicklung der arabischen Literatur bis zur Zeit an-Nadīm's. Es folgt ein Bild der Übersetzungsliteratur ins Arabische. Vortrefflich ist die Charakteristik von Ṭabarī's Geschichtswerk. Darauf folgt die Schilderung der muslimischen Städtegeschichte; hauptsächlich wird die Geschichte Bağdād's betrachtet. Ferner berichtet Barthold über das Wesen der arabischen geographischen Literatur. Die Fortsetzer

Ṭabarī's waren hauptsächlich Beamte; es existiert daher ein spezieller Zweig der Geschichtsschreibung: historische Werke von Beamten verfaßt (Ibn Miskaweihi, Hilāl aṣ-Ṣābī). Von den Geschichtsschreibern und Biographen, welche bei den lokalen Herrschern Aufnahme fanden, werden Ibn al-Aṯīr, al-Qifṭī und Jāqūt erwähnt. Die Religionsgeschichte ist in den Werken al-Bīrūnī's und aš-Šahrastānī's vertreten. An sie knüpft sich noch das Werk des Ibn Ḥazm. Aus Syrien sind die Werke Abu'l-Fidā's und Ibn Ḫallikān's hervorgegangen; zu den syrischen Geschichtswerken gesellen sich auch die Memoiren des Usāma ibn Munqiḏ. Der Verfasser gibt ein Bild der besonderen Charakterzüge der Geschichtsschreibung in Ägypten (es werden Maqrīzī und al-Kindī erwähnt). Aus der Zahl der magribinischen Geschichtsschreiber werden Ibn 'Aḏārī, Idrīsī, Maqqarī, Ibn Ḥajjān genannt; die Tätigkeit Ibn Ḫaldūn's wird vom Verfasser genau geschildert. Mit der Erwähnung des Ibn al-Ḫaṭīb beschließt Barthold das Kapitel, indem er sich der Meinung Kratschkowsky's über den Verfall der arabischen Literatur im 18. Jahrh. anschließt. Ein Nebeneinanderarbeiten von Europäern und arabischen Gelehrten in der nächsten Zukunft sieht Barthold nicht voraus. — Das vierte Kapitel ist den Werken der europäischen Gelehrten über die Geschichte des Islāms und seine Kultur gewidmet. Barthold erwähnt d'Herbelot, Gibbon, Muir, Weil, Caussin de Perceval, Reiske, Michaelis, Schultens, Warner, S. de Sacy, Ewald, Caspari, A. Müller, Kosegarten, Wüstenfeld, Rückert, Sprenger, von Kremer, Dozy, Goldziher, Snouck Hurgronje, Wellhausen, Lammens, Caetani, Sachau, de Goeje, Houtsma, van Vloten, Becker, die Zeitschrift *Der Islam* und die *Enzyklopaedie des Islāms*, orientalische Numismatiker (Tiesenhausen, Lane-Poole, Lavoix), Archäologen und Epigraphiker (M. van Berchem, Inostranzeff und J. Smirnoff). — Das fünfte und letzte Kapitel betrachtet die jetzigen Lehrbücher und die russisch-islāmistische Bibliographie (russische Literatur: russische Übersetzung der Werke A. Müller's, Schurz', Goldziher's, Lane-Poole's; Bücher der Vertreter der theologischen Richtung: Zwetkoff, Glagoleff; Zeitschriften: *Zap.*, *M. I.*; die Monographie des russischen Philo-

übrigen Hofleuten Suleimān's, so daß die Worte Wellhausen's, daß „ʿUmar fast ein Ascet" war, sich nicht bestätigen. Doch während der Pilgerfahrt Suleimān's und ʿOmar's im Jahre 716, als die beiden ein furchtbares Gewitter ereilte, trat ʿOmar's fromme Denkart an den Tag. Während des Rückweges tötete der Chalif mit seinen Genossen 400 griechische Gefangene in Medīna; es wird nicht berichtet, ob ʿOmar daran auch teilgenommen habe. Während der Jahre 716—17 belagerte das Heer Maslama's Konstantinopel. Suleimān wollte den Thron seinem Sohne Ajjūb hinterlassen, doch starb der Jüngling noch früher als sein Vater. Auf Rat des Raǧāʾ ibn Ḥajwa ernannte Suleimān ʿOmar zu seinem Nachfolger. ʿOmar wünschte Chalif zu werden. Aber nach seiner Thronbesteigung führte er die Regierung anders, als seine Vorgänger. Die Losung: „Das Buch Allāh's und die *Sunna* seines Propheten" wurde Wahlspruch der Regierung, während dieselbe Losung nachher als Devise der Oppositionselemente diente. Vor dem Jahre 100 der H. erlebte die muslimische Welt eine religiöse Psychose, welche an die des katholischen Europas vor A. D. 1000 erinnert. Die mißlungene Belagerung der byzantinischen Hauptstadt kann in der religiösen Stimmung im Chalifat auch eine gewisse Rolle gespielt haben. Zu diesem Moment des inneren Lebens des Chalifats paßte vortrefflich die Figur ʿOmar's II., welche dank seinem Namen, seiner Abstammung und seinem Äußern an die Zeiten ʿOmar's I. erinnerte. Wir besitzen genaue Angaben über die Gewohnheiten ʿOmar's II. Leider wird über seine Maßregeln als Chalif weniger genau berichtet. Er beendete den mißlungenen Krieg mit Byzanz; er verlegte die Grenze wieder zurück, so daß die Araber das heutige Derende verließen und sich auf die Befestigung Malatias beschränkten. ʿOmar war feind der Idee des *Ǧihād*; trotzdem wurde ein glücklicher Feldzug gegen die Türken aus Ḫorāsān unternommen, Narbonne erobert und befestigt und eine Razzia aus Ḥimṣ gegen Byzanz gemacht. ʿOmar versuchte den Islām friedlich zu verbreiten. Es wird über Briefe von ihm mit dem Vorschlag, den Islām anzunehmen, berichtet. So soll er nach dem Armenier Leontius dem Kaiser Leon III. einen Brief geschickt haben, in welchem er in der Vision Jes. XXI, 7, welche über Reiter auf Eseln und Reiter auf Kamelen berichtet, eine Andeutung an die Gleichheit zwischen Christus und Muḥam-

med sieht. ʿOmar versuchte auch gegen Andersgläubige gerecht zu sein. Aber es wird auch berichtet, daß er seinen nichtmuḥammedanischen Untertanen vorschlug, entweder den Islām anzunehmen oder auszuwandern. Bei der Wahl der Statthalter beging er manchmal Fehler, wie er es selbst nachher gestand. ʿOmar lag die Füllung der Staatskasse nicht am Herzen: er besoldete freigebig das Heer und schaffte die ungerechten Steuereinnahmen ab. Anders war es während der Regierung Hišām's, welcher an der Füllung der Kasse interessiert war. Jazīd III., ein frommer Herrscher, schaffte die Gehaltszulage der Truppen ab und erhielt deswegen den Beinamen *an-Nāqiṣ*. Diese Handlungsweise machte ihn unpopulär. So waren die Handlungen ʿOmar's sicherlich zweckmäßiger als das Verhalten Hišām's und Jazīd's III. ʿOmar erhöhte die Gagen der Truppen; die syrischen Soldaten bekamen noch eine Zulage von 10 Dinaren. Die Steuerfrage war eine der schlimmsten in einem muslimischen Staate. ʿOmar schaffte die ungerechten Steuern ab. Wellhausen hat Recht in der *Qaṭāʾiʿ*-Frage unter ʿOmar I.; die Gesetze, über welche Ibn ʿAsākir berichtet, haben nicht existiert. Dagegen irrt Wellhausen, wenn er die Nachrichten Ibn ʿAsākir's über die Gesetze vom Erwerben von Landgütern unter ʿOmar II. für glaubwürdig hält. Wellhausen beweist seine Meinung in folgender Weise: der Bericht Ibn ʿAsākir's ist zu ausführlich, um „aus den Fingern gesogen" zu sein. Aber ein solcher Beweis ist für einen Historiker nicht überzeugend. Außerdem finden wir kein Wort über solche Gesetze bei den Autoren, welche ʿOmar II. zeitlich näher stehen, als Ibn ʿAsākir. Die Fadak-Geschichte muß auf Grund der Angaben Ibn Saʿd's (VIII, 286) korrigiert werden. In šīʿitischen Kreisen wurden die Sympathien ʿOmar's für die ʿAliden sehr übertrieben; ʿOmar hat den ʿAlī von der Kanzel nicht verflucht, aber dadurch wurde er noch nicht ʿAlī's Verehrer. Ṭabarī's Bericht über die hohen Gagen der Omajjaden im Vergleich zu denen der Hāšimiten zeigt, wie übertrieben die Sympathien ʿOmar's für die letzteren dargestellt werden. Ebenso ungenau sind die Berichte über die Ausgleichung der Araber und Nichtaraber in ihren Rechten. Man erzählt, daß ʿOmar die Ungerechtigkeit in der Steuereinnahme von Cypern, Aila, von den ehemaligen Bewohnern Neğrān's und den jemenischen Muslimen abgeschafft habe. Die

Ṣadaqa-Frage wurde revidiert; ʿOmar ging in dieser Hinsicht weiter als das muslimische Recht. So rechnete er zur *Ṣadaqa* die Einnahme von Bienenstöcken. Am Hofe ʿOmar's herrschte Frömmigkeit; die Dichter wurden nicht mehr reichlich beschenkt. Der Verfasser teilt Nachrichten über die Beziehung ʿOmar's zur Wissenschaft und einige Sprüche desselben mit. Nach der Schilderung seiner Wohnplätze wird über seinen Tod in einem christlichen Kloster berichtet; die Nachrichten über den Tod und das Begräbnis ʿOmar's sind legendarisch ausgemalt.

Endlich schließt sich der Aufsatz Barthold's *Die christliche Abstammung eines omajjadischen Prinzen* seinen der Omajjadengeschichte gewidmeten Studien eng an[1]. ʿAbbās, der Sohn Walīd's I., welcher, nach Wellhausen, „ein muslimischer Eiferer" war, stammte aus der Ehe Walīd's mit einer griechischen Christin; er wird selbst einmal Ibn Qusṭanṭīn genannt. Von 685 bis 691 bestand ein Vertrag zwischen Byzanz und ʿAbd al-Melik. ʿAbbās, welcher der älteste Sohn Walīd's war, kann gerade in dieser Zeit des Waffenstillstandes aus einer Ehe mit einer byzantinischen Prinzessin geboren sein, da er schon 707—09 an der Eroberung Tyanas teilnahm. Man hat dem Kaiser Justinian II. als Fehler zugerechnet, daß er den Vertrag mit den Arabern gebrochen habe. Aber viel wunderbarer ist es, daß die Griechen den Bürgerkrieg nach Jazīd's I. Tode nicht ausgenutzt haben, um Syrien und Ägypten wieder zu erobern. Doch war der Friede in den 80er Jahren des 7. Jahrh., „in den Tagen Ibn az-Zubair's", nicht vollständig. Die Griechen zerstörten Tyrus, Akka, Caesarea und Askalon. Wahrscheinlich wollten sie die inneren Wirren im Chalifat ausnutzen, aber ihr Versuch, Syrien zu erobern, schlug fehl. Am Anfang des 8. Jahrh. änderte sich die Lage: das byzantinische Reich erlebte eine Periode der Anarchie. Interessant sind die Angaben über die Zusendung von Arbeitern, Baumaterial und Gold aus Byzanz zur Erbauung der neuen Moschee in Medīna. Eine solche Tatsache muß während des Krieges für unmöglich gehalten werden; vielleicht aber wollte der Kaiser damit den Frieden anbahnen. ʿAbbās wird Ritter (*Fāris*) genannt; er heiratete die Tochter

1 Бартольд, В., *Христианское происхождение Омейядского царевича. Византийский Временник* (im weiteren *Виз. Вр.*) B. XXIV, 1926, S. 17—26.

des Ḫāriǧitenführers Qaṭarī; diese Ehe machte ihn mit den Qaisiten verschwägert, daher wohl beteiligte er sich weder am Hofleben, noch an der Belagerung von Konstantinopel während der kelbitisch gesinnten Regierung Suleimān's. Unter der Verwaltung Jazīd's II., der den Qaisiten geneigt war, begegnen wir wieder ʿAbbās; er nahm am Feldzuge Maslama's gegen Jazīd ibn Muhallab teil und verwaltete den Bezirk von Qinnesrīn, auch wird über einen neuen Feldzug des ʿAbbās gegen Byzanz berichtet. Unter Hišām zog er sich wieder ins Privatleben zurück. Walīd II., der ebenfalls qaisitisch gesinnt war, schickte ihn gleich nach seinem Regierungsantritt nach Ruṣāfa, um das Eigentum Hišām's zu pfänden. Während der Verschwörung Jazīd's III. hielt sich ʿAbbās von seinen Brüdern fern, aber als er mit 30 Mann Walīd II. zu Hilfe zog, zwangen ihn die Verschwörer, Jazīd III. zu huldigen. Im Lager Jazīd's III. fühlte sich ʿAbbās wie ein Gefangener. Er wurde vom Staatsleben fern gehalten, aber man benutzte die Autorität seines Namens. In Ḥimṣ erregte die Ermordung Walīd's II. Unzufriedenheit: die Bewohner empörten sich gegen ʿAbbās, dessen Verhalten den Verschwörern geholfen hatte; sein Haus wurde geplündert und seine Söhne eingekerkert; er selbst floh noch zur rechten Zeit zu Jazīd. ʿAbbās starb im Gefängnis von Ḥarrān, wo er zusammen mit dem ʿabbāsidischen Imām Ibrāhīm und dem früheren Statthalter von ʿIrāq, ʿAbd Allāh ibn ʿOmar, gefangen gehalten wurde. Das geschah während der letzten Jahre der Regierung Merwān's II., welcher ʿAbbās nicht glauben wollte, daß er nur gegen seinen Willen Jazīd III. während des Aufstandes gegen Walīd II. unterstützt habe.

Barthold widmete eine Schrift der Frage über *Die Aufbewahrung von Dokumenten in den Staaten des islamischen Orients*[1], welche von europäischen Gelehrten noch nicht berührt worden ist. Nach einer Schilderung der Zustände der Archive im alten Orient (Babylonien, Ägypten, Chettiterreich, hellenisitsches Ägypten, vorislamisches Persien) gibt der Verfasser

---

1 Бартольдъ, В. В., академикъ, *Храненіе документовъ въ государствахъ мусульманскаго Востока*, „Архивные курсы", Лекціи, читанныя въ 1918 году. Петроградъ 1920, S. 369—387. Rez. von I. Kr(atschkowsky) unter demselben Titel, *Восток*, I, 1922, S. 117.

ein Bild der Geschäftsführung unter den Omajjaden und den 'Abbāsiden, unter den Dynastien persischer Herkunft, im Selǧuqenreich und nach der Mongoleneroberung, in der Krim, bei den turkestānischen Uzbeken und in den drei muslimischen Großreichen des 16.—17. Jahrh. ; darauf folgt die Schilderung des Erwachens des Interesses an der Aufbewahrung alter Dokumente in der Türkei (seit 1846). Der Verfasser kommt zu dem Schluß, daß eine ausreichende Beschreibung der Archive und Bibliotheken durch einheimische Kräfte ohne Heranziehung europäischer Fachmänner nicht zustande kommen kann. Der Artikel ist reich an kulturhistorischen und terminologischen Daten [*qirṭās* (< χάρτης), *dīwān*, *ṣuḥuf*, *ṭūmār* (< τομάριον), *maqṣūra*, *berīd* (< lat. veredus), *kāǧaḏ* (< chin.), *fihrist*, *askudār*, *ḫazīna* (> russ. казна), *ṭuǧrā*, *ṭamǧā*, *jarliq*, *kutubḫāna*, *mehter* u. A.].

In der Zeitschrift *Wostok* gibt Barthold ein lebendiges Bild *Eines muslimischen Ministers und Philosophen aus der Zeit der Kreuzzüge*[1] — nämlich Qifṭī's. Der Verfasser schildert die Staatsmänner jener Zeit überhaupt. Als die Intelligenz den Staat als ein unvermeidliches Übel anzusehen begann, fing sie an, ihre kulturellen Interessen höher einzuschätzen als die Erfolge dieses oder jenes Duodezherrschers. Zur Intelligenz seiner Zeit gehörte Qifṭī. Es wird sein Stammbaum gegeben, seine Vaterstadt geschildert, über drei Erlebnisse aus seiner Jugend berichtet. Von 1195 an verbrachte Qifṭī sechs Jahre in Jerusalem, dann lebte er als Wezīr bei Maimūn al-Qaṣrī, einem Fürsten in der Nähe von Ḥaleb. Nach dessen Tode vertraute ihm Ẓāhir, der Sohn Saladin's, welcher in Aleppo herrschte, seine Bibliothek an. Es wird über seine historischen Werke berichtet, die nicht auf uns gekommen sind. Barthold gibt uns ein Bild Ẓāhir's, des *Qāḍī* Bahā ad-Dīn Šaddād und des Atabegs Ṭoǧrul. Qifṭī leitete die Finanzen des letzteren während der Jahre 1219—1231. Im Jahre 1222 machte er eine Pilgerfahrt. In demselben Jahre siedelte Jāqūt nach Aleppo über, wo er 1229 starb. Es wird über die inneren Verhältnisse der Stadt Aleppo auf Grund von Jāqūt's Angaben berichtet. Der Handel zwischen Franken und Muslimen wurde selbst während der

1 Бартольд, В. В., *Мусульманский министр-философ эпохи крестовых походов. Восток*, В. IV, 1924, S. 126—138.

Kriege nicht unterbrochen. Qifṭī war gegen fremde Religionen tolerant, doch wird ihm ein Werk „Die Widerlegung der Christen und der Bericht über ihre ökumenischen Synoden" zugeschrieben. Zum Schluß teilt Barthold einige Daten aus der Geschichte Ḥaleb's mit, welche sich auf Qifṭī's Biographie beziehen und in der Wissenschaft noch nicht ausgenutzt worden sind. Seine Bibliothek, welche auf 50 000 Dīnāre geschätzt wurde, vermachte er dem Sulṭān Nāṣir, einem Urenkel Saladin's.

Browne's *Arabian Medicine* erschien, als der Artikel Ebermann's *Die medizinische Schule von Ǧundišapur*[1] schon geschrieben war. Nach einem Vergleich dieser Schule mit der „Civitas Hippocratica" zu Salerno unterstreicht der Verfasser, daß die Medizin mehrfach als Vermittler gedient hat bei der Übernahme einer höher stehenden fremden Kultur von seiten eines intellektuell minder entwickelten Volkes. Über Ǧundišapur schrieben Ibn Qutaiba, Ṭabarī, Qifṭī, Ibn Abī Uṣaibiʿa, Bar Hebraeus, Mār, ʿAmr und Ṣalība, Assemanus und von abendländischen Gelehrten Schulze, der Verfasser eines Artikels *De Gandisapora, Persarum quondam Academia Medica, observatio historica,* welcher 1751 in St. Petersburg erschien, Max Neuburger, Sprenger, Nöldeke, Barthold, de Boer und Browne[2] (außerdem vgl. *E. I.*). Die Geschichte dieser Stadt kann auf Grund von Anekdoten und Biographien der Ärzte hergestellt werden. Ein Vergleich der Nachrichten Ibn Qutaiba's, Ṭabarī's, Bar Hebraeus' und Qifṭī's, welche in russischer Übersetzung mitgeteilt werden, ergibt, daß die Stadt von Šāpūr I. gegründet wurde und daß die Schule zur Zeit Šāpūr's II. sich auszubilden begann, unter dem Einfluß des Zusammentreffens griechischer und indischer Medizin. Es werden die Nachrichten über den Einfluß der indischen Medizin auf die sāsānidische und die ʿabbāsidische gesammelt. Der Einfluß der griechisch-römischen Medizin war jedoch stärker. Die Emigranten aus dem römischen Reiche brachten ihre Religion mit. Es entstand ein nestorianisches Zentrum mit einem Metropoliten und einer theologischen Schule (*uskūl*). Die ersten Ärzte siedelten aus Antiochia über. Die erzwungene

1 Эберман, В., *Медицинская школа в Джундишапуре*; *Zap.* NF., B. I, 1925, S. 47—72.

2 Zu ergänzen: Kremer und Christensen.

Verpflanzung geschickter Handwerker eines eroberten Landes durch niedriger stehende Eroberer ist ein in der Geschichte sich häufig wiederholendes Faktum. Auch könnten religiöse Verfolgungen im byzantinischen Reiche zur Auswanderung der Ärzte mitgewirkt haben. Unter den Sasaniden spielte Ǧundišapur eine wichtige Rolle; es war königliche Residenz. Hier wurde der Leichnam Mānī's, mit Stroh ausgestopft, an der Pforte der Stadt aufgehängt. Über diese Tatsache berichten Bīrūnī und das *Šāhnāma*. Eine Miniatur im letzteren illustriert die erwähnte Episode (vgl. Schulz, *Die persisch-islamische Miniaturmalerei*, Bd. II, Tafel 25). Qifṭī berichtet über einen Ärztekongreß im Jahre 20 der Regierung Chosrau's [des I.(?) = 551(?)]. Nach den erhaltenen Namen bestand der größte Teil der Ärzte aus Christen. Es werden die Angaben Schulze's über die Schule mitgeteilt, welche in den arabischen Quellen fehlen. Der Verfasser berührt die Frage über die Nationalität der Ärzte von Ǧundišapur: die Mehrzahl waren Syrer (Boḫtīšū', Māsūja); es wird auch eine Familie aus Ḫūzistān genannt — die des Sahl al-Kūsaǧ; einen Araber treffen wir in al-Ḥāriṯ ibn Keleda; die Mutter der Söhne Māsūja's war eine Slawin mit dem Namen رسالة; verwunderlich ist das Fehlen von Vollblut-Persern. Die Sprache der Ärzte war jedoch das Persische. Der Sasanidenzeit gehört auch die Tätigkeit des genannten Ḥāriṯ an; es wird über sein Gespräch mit Chosrau I. berichtet, aber dieses ist chronologisch unmöglich; wahrscheinlich ist hier Chosrau II. gemeint. Das Gespräch hat einen legendaren Charakter und könnte in der Šu'ūbitenzeit erdichtet sein. Über den Zustand der Schule in der Omajjadenzeit besitzen wir keine Nachrichten. Al-Manṣūr berief Ǧōrǧīs ibn Boḫtīšū' nach Baǧdād. Die Familie blieb aber dem Christentume treu, und die Kultur von Ǧundišapur muß als christliche betrachtet werden. Die ersten Vertreter der berühmten Familie Boḫtīšū' suchten in ihre Heimatstadt zurückzukehren oder waren wenigstens für die Schule und fürs Krankenhaus interessiert. Boḫtīšū' I. (der Sohn des Ǧōrǧīs) wurde zu al-Mahdī berufen, dann — nach der Heimkehr in seine Heimatstadt — zu ar-Rašīd. Er wurde vom Barmekiden Jaḥjā empfohlen. An-Nadīm (245, 8; 303, 6) berichtet über das Barmekidische Krankenhaus. Vielleicht ist es mit dem Krankenhause

identisch, dessen Errichtung dem Ǧabra'īl ibn Boḫtīšū' I. aufgetragen war. Die Barmekiden und die Familie Boḫtīšū' standen einander nahe. Ǧabra'īl erreichte den höchsten Ruhm und Reichtum. Allmählich gingen die Beziehungen zwischen den Ärzten und Ǧundišapur verloren. Nachdem sie den Höhepunkt ihres Einflusses erreicht, hatten Ǧabra'īl und sein Sohn Boḫtīšū' II. viel Anfeindungen zu erdulden. Ǧabra'īl hatte große Einkünfte von seinen Gütern in Ǧundišapur, as-Sūs, al-Baṣra und as-Sawād. Der Verfasser verläßt die Familie der Boḫtīšū' und wendet sich zu Māsūja und dessen Söhnen, Jōḥannā und Michael. Von Jōḥannā heißt es, daß er in Griechenland gewesen sei. Rašīd vertraute ihm die Übersetzung der in Angora und Amorium während der Feldzüge gesammelten griechischen Bücher an. Michael hielt an der griechischen Medizin fest und wollte die Neuerungen der letzten 200 Jahre nicht anerkennen. Boḫtīšū' II. wurde unter al-Wāṯiq nach Ǧundišapur verbannt (844—47). Der Arzt Sābūr ibn Sahl lebte in Ǧundišapur als *Ṣāḥib* des Krankenhauses (er starb 869—70). In Baġdād lernte bei Jōḥannā ein Christ aus Ḥīra, Ḥonein; als ihn sein Lehrer verjagte, weil er nicht aus Ǧundišapur stammte, ging Ḥonein nach Griechenland. Nach Baġdād zurückgekehrt, hörte man ihn auf den Straßen Verse Homers (أوميرس) hersagen. Jāqūt sah in Ǧundišapur Ruinen, doch blieb die Residenz des Metropoliten daselbst auch nach dem Mongolensturm. Vielleicht ist das Wort *bīmāristān* vom Krankenhaus in Ǧundišapur ins Arabische übergegangen. Die ersten Krankenhäuser wurden von Walīd I. eingerichtet. Die Ärzte von Ǧundišapur haben an der damals sehr beträchtlichen Übersetzungsarbeit teilgenommen; der Sohn Ḥonein's übersetzte philosophische Werke.

Amedroz' *The Eclipse of the Abbasid Caliphate* rief das Erscheinen zweier russischer Artikel hervor, den arabischen Nachrichten über die Rūs gewidmet. Der erste von ihnen unter dem Titel *Ibn Miskaweihi über den Feldzug der Rūs nach Berdaʿa im Jahre* 332/943—44 gehört A. Jakubowsky[1], einem Schüler Barthold's, an. Bis jetzt wurde Ibn al-Aṯīr als Hauptquelle für den genannten Feldzug betrachtet. Nach Erscheinen der

1 Якубовский, А., *Ибн-Мискавейх о походе Русов в Бердаа в 332 г. = 943/4 г. Виз. Вр.* XXIV, 1926, S. 63—92.

Arbeit von Margoliouth *The Russian Seizure of Bardha'ah in 943 A. D.* (*BSOS* 1918) mit dem ihm zugrundeliegenden Text Ibn Miskaweihi's (in *The Eclipse* ...) ist es klar, daß Ibn al-Aṯīr seinen Bericht von Ibn Miskaweihi übernommen hat. Jakubowsky gibt die Übersetzung des Berichtes Ibn Miskaweihi's. Über den Feldzug von 943 haben Grigorjeff und Dorn geschrieben, ihnen entnimmt Jakubowsky einige Ergänzungen zum Berichte Ibn Miskaweihi's, welche von Niẓāmī, Jāqūt, Abu'l-Fidā', Ibn Ḫaldūn, 'Ainī und Bar Hebraeus stammen. Der wohl frühste Bericht über den Feldzug ist von dem Armenier Moses Kałankatvac'i. Danach schildert der Verfasser die Lage der Stadt Barḏa'a und des Distriktes Arrān in wirtschaftlicher Hinsicht. Es werden die Berichte Strabo's über Albanien, des genannten Armeniers Moses über die Gründung der Stadt und die häufigen Verheerungen der Gegend durch Feldzüge und die Nachrichten der arabischen Geographen (Iṣṭaḫrī, Ibn Ḥauqal, Cod. Tumansky, Maqdisī, Jāqūt) herangezogen. Beiläufig berührt der Verfasser das wirtschaftliche Leben von Bailaqān, Berzend und Ardebīl. Seit dem Feldzuge der Rūs begann der Verfall der Stadt Barḏa'a. Denselben begünstigten die Wirren in den kaspischen Provinzen des arabischen Chalifats. Die Schilderung der jetzigen Ruinen der Stadt wird dem Werke Dorn's *Caspia* entnommen. Auf der Oberfläche der Erde sind keine Reste der Stadt des 10. Jahrh. vorhanden. Jakubowsky beschäftigt sich ferner mit dem Wege der Rūs aus dem Schwarzen ins Kaspische Meer. Er bedient sich der Nachrichten Ibn Ḫordāḏbeh's, Ibn al-Faqīh's (mit Heranziehung chazarischer Quellen über die Stadt Samkūš al-Jahūd) und Mas'ūdī's (über den Feldzug der Rūs im Jahre 300/912—13). Der Text der *Goldminen* des letzteren in der Ausgabe von Barbier de Meynard wird als ein ungenügend kritischer durch Vergleich mit Hss. des Asiatischen Museums ergänzt. Leider wird der genannte Text nur übersetzt, aber nicht in arabischer Sprache kritisch wiederhergestellt. Ein jüdisch-chazarischer Bericht über den Feldzug 943 erzählt[1], daß Kaiser Roman den König der

1 Über diesen Bericht und die Kultur der Chazaren überhaupt vgl. einen interessanten Artikel von J. Gautier, *Die Kultur der Chazaren* (Хазарская Культура) in *HB* B. VIII—IX, 1925, S. 277—294. Die Chazaren-

Russen Halga aufhetzte, die Chazarenstadt Samkerš zu überfallen. Der Chazarenführer Pesah zwang nach einem Sieg über Halga diesen, Byzanz zu bekriegen. Als dies dem Halga mißlang, schämte er sich heimzukehren und fuhr über die See nach Persien, wo er getötet wurde. Nach Ibn Miskaweihi wurde der Anführer der Rūs auch getötet. In Halga sind nicht die Fürsten Oleg oder Igor, sondern ein Feldherr Igor's mit dem Namen Oleg zu vermuten. Ibn Miskaweihi gibt außerdem eine Schilderung des Landes, des Volkes, der Sitten und der Bewaffnung der Rūs. Cod. Tumansky berichtet über das Feldlager der Rūs. Der Feldzug 913 war ein Raubzug, aber der des Jahres 943 — ein organisierter Feldzug.

Infolge von Amedroz' *The Eclipse* erschien ferner der Artikel *Die Nachrichten des arabischen Geschichtsschreibers des XI. Jahrhunderts Abū Šuǧā' aus Rūḏrawer über die Taufe der Russen* von A. Krymsky und Tawfīq G. Kezma[1]. Krymsky berichtet in seinem Vorwort in ukrainischer Sprache über das Leben des Abū Šuǧā', über die Verwechselung desselben mit Ibn al-Hamaḏānī in der späteren arabischen und auch arabistischen Literatur; er stellt fest, daß wie Abū Šuǧā' im 11., so auch Ibn al-Aṯīr im 13. Jahrh. sich des Werkes von Hilāl aṣ-Ṣābī (starb 1058) bediente. Es wird die Charakteristik Hilāl's aus Qifṭī's Werk *Ta'rīḫ al-Ḥukamā* gegeben. Krymsky vermutet, daß Abū Šuǧā' und Jaḥjā beide das Werk Hilāl's benutzen konnten und erwartet das Erscheinen der vollständigeren Redaktion von Jaḥjā's Werk, um die Frage beantworten zu können. Es folgt ferner eine russische Übersetzung (von Kezma) der Ereignisse der Jahre 963—989 in Byzanz und Rußland. Der Bericht des Abū Šuǧā' über die Taufe der Russen wird dem Berichte Jaḥjā's in der Übersetzung Rosen's gegenübergestellt.

---

frage berühren noch folgende russische Artikel: Коковцов, П. К., *Доклад академика . . . . о научных занятиях в Англии осенью* 1922 *г. ИАН* 1923, S. 476—494; — Derselbe, *Заметка о еврейско-хазарских рукописях Кембриджа и Оксфорда, ДАН — В.* — 1926, S. 121—124; — Мошинъ, В. А., *Еще о „новооткрытомъ" хазарскомъ документѣ.* Сборникъ Р. Археол. Об-ва въ Королевствѣ СХС, В. I, S. 41—60.

[1] Акад. Кримський і Товфік Кезма, *Оповідання арабського історика* XI *віку Абу-Шоджі Рудраверського про те як охрестилася Русь.* (Відбитка з Ювілейного Збірника на честь акад. Д. І. Багалія). У Київі, 1927, S. 15.

Schmidt gibt eine Charakteristik der anziehenden Person des ʿAbd Allāh ibn Ṭāhir[1]. Dieser gehörte zu den persischen Elementen und verteidigte die Interessen des Volkes. Jedoch war er auch bestrebt, mit der iranischen Aristokratie gute Beziehungen zu bewahren. Das Vertrauen dreier nacheinanderfolgender Chalifen gestattete ihm, seinen Palast in Baġdād in einen Zufluchtsort (*al-Ḥarīm aṭ-Ṭāhirī*) zu verwandeln. Die Schrift Ṭāhir's an seinen Sohn ʿAbd Allāh, welcher zum Verwalter ernannt wurde, stellt das Ideal eines muslimischen Statthalters des 9./3. Jahrh. dar. Sie ist in Ṭaifūr's erhaltenem Teile der Geschichte Baġdād's bis auf uns gekommen. Schmidt gibt eine russische Übersetzung der genannten Schrift. Zum Schluß wird mitgeteilt, daß dieses Sendschreiben von der Gesellschaft sehr hoch geschätzt wurde und daß al-Ma'mūn selbst befahl, dessen Abschriften zu vermehren und allen Statthaltern als eine Art von Instruktion zu übersenden.

Prof. Uspensky († 1928) schildert in einer Schrift *Byzantinische Geschichtsschreiber über die Mongolen und die ägyptischen Mamlūken* die politischen Verhältnisse in Süd-Ost-Europa und an den Küsten des mittelländischen Meeres nach dem Auftreten der Mongolen[2]. Für den Arabisten sind die beiden Nachrichten Georg Pachymer's und Nikephor Gregoras' interessant, die über den Ankauf von Sklaven an den Küsten des Schwarzen Meeres durch die Sultane Ägyptens zur Verstärkung ihres Heeres erzählen. Es entstanden dadurch freundliche Beziehungen zwischen den Mamlūken, dem oströmischen Kaiser und den Chānen der Goldenen Horde.

In der Schrift *Papak und der Papakismus* sucht Prof. Žuze zu beweisen[3], daß die Bewegung, an deren Spitze Bābek stand, einen rein sozialen Charakter hatte und die kommunisti-

---

1 Шмидт, А. Э., *Идеал мусульманского правителя-наместника IX века (III века хиджры)*. (Послание Тахир ибн ал-Хусейн'а к сыну своему Абдаллах ибн Тахиру). *Бюллетень Средне-Азиатского Государственного Университета*, B. VIII (Taškent 1925), S. 127—137.

2 Успенский, Ф., *Византийские историки о монголах и египетских мамлюках*. *Виз. Вр.* B. XXIV (1926), S. 1—16.

3 Жузе, П. К., проф., *Папак и Папакизм*. (К истории коммунистического движения в Адербайджане в IX в. по Р. X.). Известия Бакинского Гос. Университета n° 1, Baku 1921, S. 204—216.

schen Bestrebungen der Mazdakiten fortsetzte. Žuze gibt das Bild und die Geschichte des Papakismus auf Grund der Annalen Ṭabarī's und der Nachrichten Abū Manṣūr al-Baġdādī's.

An die erwähnte Schrift Žuze's schließt sich eine andere aus seiner Feder, nämlich der Artikel *Aus der Geschichte der kommunistischen Bewegung im Islām.* Der Verfasser gibt ein Bild der atheistischen, unmoralischen, nationalistischen, politischen und sozialen Bestrebungen der Ismailiten[1]. Wegen Mangels an Zeit und Raum gibt er weiter nur die Schilderung des Staates von Baḥrain und des Raubzugs gegen Mekka, in welchem der Verfasser einen Kampf mit den Resten des Heidentums erblickt; er betrachtet weiter die sozialpolitische Einrichtung des Karmatenreiches, welche ihn an eine Sowjet-Institution erinnert. Er verfolgt ferner die Schicksale der Karmaten und schließt seinen Artikel mit einer allgemeinen Darstellung der Rolle der Assassinen. Als Grundlage für seine Schrift hat ihm die bekannte Arbeit De Goeje's und das Werk Abū Manṣūr al-Baġdādī's († 1037) gedient[2]

Žuze gibt eine Wiederholung der Teile von Houtsma's *Ibn Wādhiḥ . . . Historiae*, welche die Geschichte von Ādarbaiǧān und Armenien berühren[3]. Dem arabischen Text ist eine russische Übersetzung und ein kurzes Vorwort beigegeben, in welchem betont wird, daß in der Familie Jaʿqūbī's Traditionen über die genannten Provinzen aufbewahrt gewesen sein konnten, welche auf Wāḍiḥ, der unter Manṣūr Statthalter von Armenien war, zurückgingen.

Žuze gibt einen Auszug aus Balāḏorī's *Futūḥ al-Buldān* in Text und russischer Übersetzung[4], welcher die Abschnitte

1 Жузе, П., Проф., *Из истории коммунистического движения в Исламе. Научное Обозрение* n°1, S. 26—32. Rez.: I. Kr(atschkowsky) *Восток*, IV, 1924, S. 187.

2 1928 erschienen beide Artikel als Teile seines arabischen Buches: من تاريخ الحركات الفكرية فى الاسلام الجزء الاول من تاريخ الحركات الاجتماعية تاليف بندلى جوزى . . . القدس s. a., 182 S.; über Mazdak vergleiche auch Barthold, *Место прикаспийских областей в истории мус. мира*, Baku 1925, S. 21.

3 Материалы по истории Азербейджана. вып. IV, из соч. Я'куби. *История*, текст и перевод. Перевод с арабского проф. П. К. Жузе. Baku 1927, S. 21 + 10.

4 О-во Обследования и изучения Азербейджана, Материалы по истории Азербейджана, вып. III. Из соч. Баладзори, *Книга*

über die Eroberung Armenien's und Āḏarbaiǧān's, über die *Ḫarāǧ*-Länder und das Münzwesen enthält (= ar. Text von De Goeje, SS. 193—212, 325—331, 447—448, 465—470).

Inostranzeff veröffentlichte einen Artikel *Einige Worte über die religiösen Anschauungen der alten Türken*[1]. Es handelt sich über den Feuerkultus. Der Verfasser stellt die Angaben des *Abrégé des Merveilles* des Pseudo-Mas'ūdī und einer Hs. der Kosmographie des Aḥmed ibn Ḥamdān ibn Šabīb al-Ḥarrānī zusammen, indem er eine gemeinsame Quelle für beide, die *Aḫbār az-Zemān* Mas'ūdī's, vermutet. Es werden noch einige Angaben arabischer Geographen über die *Maǧūs* und den Feuerkultus angeführt.

Bykow beschreibt einen Schatz silberner kūfischer Münzen, welcher 1903 in Nowgorod gefunden wurde[2], 52 g wiegt und aus 10 Münzen und 30 Bruchstücken besteht. Die Münzen tragen Daten: von A. H. 126 bis zu A. H. 341. Der Schatz muß in den 50er Jahren des 10. Jahrh. vergraben worden sein. Die interessantesten Münzen werden genau beschrieben, bei den übrigen auf die Fachliteratur verwiesen. Die Münzen sind auf der Tabelle leicht zu finden. Außerdem enthält der Artikel noch Tabellen mit der Einteilung der Münzen nach Dynastien, Städten, Chronologie und Gewicht.

In einem Artikel *Die Chronologie der armenischen Statthalter zur Zeit der ersten 'Abbāsiden* verbessert und ergänzt R. Vasmer[3] auf Grund numismatischer Daten die Nachrichten Ghazarian's in seinem *Armenien unter der arabischen Herrschaft* (Marburg 1903). So hat z. B. Ghazarian den 'Abd Allāh ibn Muḥammed für einen dem Abū Ǧa'far Manṣūr untergeordneten Beamten gehalten; tatsächlich aber sind beide nur

завоевания стран. Текст и перевод. Перевод с арабского проф. П. К. Жузе. Baku 1927, S. 42 + ۳۸.

1 Иностранцевъ, К. А., *Нѣсколько словъ о вѣрованіяхъ древнихъ турокъ. Сборникъ Музея Антропологии и Этнографии ... при Росс. Акад. Наук.* B. V (Petrograd 1918), Lief. I, S. 152—154.

2 Быков, А. А., *Клад серебряных куфических монет, найденный в Новгороде в 1903 г. Известия Российской Академии Истории Материальной Культуры* (im weiteren *ИРАИМК*) B. IV (1925), S. 133—139.

3 Фасмер, Р., *Хроноголия наместников Армении при первых Аббасидах. Zap.*, N. F., B. I 1925, S. 381—400.

eine Person. Es würde zu weit führen über den an chronologischen und historischen Daten reichen Artikel zu referieren, der nicht nur für den Historiker und Numismatiker interessant ist. Da er viele Nachrichten über einzelne Personen und Würdenträger der frühen ʿAbbāsidenzeit enthält, ist er auch für die Prosopographie der genannten Periode von großer Wichtigkeit (siehe u. a. die Nachrichten über den Münzdirektor Nuṣair oder die Familie Ḫuraim). Sehr wertvoll sind auch die beiden Tabellen der Statthalter Armeniens; die erste enthält die Statthalter unter den drei ersten ʿAbbāsiden, die zweite die Statthalter unter Hārūn ar-Rašīd. Der Verfasser hat seine Arbeit neuerdings weitergeführt, und wir besitzen jetzt seine *Chronologie der Statthalter von Armenien unter den Kalifen al-Amīn und al-Maʾmūn*[1].

Vasmer beschreibt *Die neuen Erwerbungen der Eremitage auf dem Gebiet der kūfischen Numismatik*[2]. Es handelt sich um 23 Münzen, welche während der letzten Jahre von Privatbesitzern erworben wurden. Diese Münzen gehören der Zeit der ʿAbbāsiden, der Sāmāniden, der Būjīden und der Zijāriden. Der Artikel ist reich an interessanten Détails.

Vasmer beschreibt *Zwei kūfische Münzfunde*[3]. Der erste Fund stammt von dem Gute des Grafen Rehbinder im Gouvernement Witebsk und ist von Bauern während der Feldarbeiten 1910 gefunden. Diese Münzen scheinen, wie Vasmer *Beiträge zur Kunde Estlands*, XII, 87, festgestellt hat, einen versprengten Teil des Fundes von Eversmuishe (S. B. Riga 1912, 163) darzustellen. Der Schatz enthält 39 westeuropäische und 22 kūfische Münzen. Die muḥammedanischen Münzen gehören den Dynastien der ʿAbbāsiden, der Sāmāniden, der turkestanischen Ileke, der Būjīden, der ʿOqeiliden, der Merwāniden und der Zijāriden an. Vasmer bespricht ausführlich die interessantesten Münzen. Am wichtigsten ist die Besprechung und Klassifikation der Münzen des Būjīden Faḫr ad-Daula. Der zweite Fund stammt

---

1 Handes Amsorya. 40. Wien, 1928, S. 865—880.

2 Фасмер, Р. Р., *Новые приобретения Эрмитажа в области куфической нумизматики*; *ИРАИМК*. B. III (1924), S. 305—328.

3 Derselbe, *Два клада куфических монет*. *Г. А. И. М. К. Труды Нумизматической Комиссии*. VI. Leningrad. 1927, S. VIII + 57 mit 2 Tafeln.

aus dem Kirchdorf Ugodiči des Gouvernements Jaroslawl. Er bestand aus etwa 140 vollständigen Münzen, 8 Bruchstücken und 2 silbernen Armbändern. Es gelang 119 ganze Münzen, 8 Bruchstücke und die beiden Armbänder vor Plünderung zu retten. Die Münzen stammen aus der Zeit zwischen der Regierung Chosrau's II. und des Chalifen al-Ma'mūn. Charakteristisch ist das Vorhandensein von 63 afrikanischen Münzen, welche 49,6% des Fundes ausmachen. Die Münzen gehen auf folgende Dynastien zurück: Sāsāniden, ṭabaristānische Ispehbede, Omajjaden, 'Abbāsiden, Idrīsiden, Emīre von Tudġa. Vasmer beschreibt ausführlich die noch nicht veröffentlichten Münzen des Fundes. Außerordentlich interessant ist das Auftreten eines hebräischen Wortes, nämlich אֱמֶת, auf einer Münze von Tudġa. Zum Schluß wird Prinzipielles zur Klassifizierung der Ṭāhiriden-, Dulefiden- und Sāmāniden-Münzen mitgeteilt. Dem Artikel sind zwei Tafeln beigefügt, welche außer den genannten beiden Funden noch einige Münzen des kūfischen Fundes von Friedrichshof in Estland wiedergeben, vgl. Sitzungsberichte der gelehrten Estnischen Gesellschaft, Dorpat, 1925, S. 26—118.

Vasmer gibt eine Liste der Münzen aus dem kūfischen Münzfunde, welcher 1920 in Nowgorod gehoben wurde[1]. Der Fund ist während der Arbeiten beim Bau der Eisenbahnlinie Leningrad-Orel in der Nähe des Klosters des heiligen Cyrillus entdeckt worden. Er enthält 203 Dirheme, welche in die Zeiten der Omajjaden, der 'Abbāsiden und der Ṭāhiriden zurückgehen und den Zeitraum 739—864 umfassen. Weiter untersucht Vasmer die von Bartholomaei ausgesprochene Ansicht, daß in den Funden Münzen der letzten Jahre vor der Vergrabung des Schatzes vorwiegen, Münzen der früheren Jahrzehnte jedoch seltener vorkommen. Vasmer beweist, daß in den um die Mitte des 9. Jahrh. vergrabenen Funden das nicht der Fall ist. Hier herrschen Münzen aus dem Ende des 8. Jahrh. vor. Sehr interessant ist es, daß in Schätzen, welche Münzen nicht jünger als aus der Regierungszeit Hārūn's und Amīn's enthalten, afrikanische Münzen vorwiegen (50—58%). In den Schätzen der Mitte des 9. Jahrh. sind sie aber fast gar nicht vorhanden. In ihnen prädominieren Münzen aus dem Terri-

1 Фасмер, Р. Р., *Клад куфических монет, найденный в Новгороде в 1920 г. ИРАИМК.* В. IV, 1925, S. 242—276.

torium des ehemaligen Sasanidenreiches. Das Vorwiegen von Münzen aus dem Ende des 8. Jahrh. sucht Vasmer durch die Annahme zu erklären, daß die ersten ʿAbbāsiden so viel Silbermünzen geprägt haben, daß die folgenden Chalifen keine Zeit fanden, diese ungeheure Menge umzuprägen und sich hauptsächlich darauf beschränkten, die häßlichen afrikanischen Münzen aus dem Verkehr zu ziehen. Auch wurden die ṭabaristānischen Münzen in der Mitte des 9. Jahrh. nicht mehr gebraucht. Zum Schluß gibt der Verfasser die Beschreibung von zwei seltenen, noch nicht herausgegebenen Münzen. Wie gewöhnlich, enthält der Artikel viele interessante Einzelheiten.

In Vasmer's *Liste der Münzfunde, welche von der Sektion der Numismatik und Glyptik der Akademie für Geschichte der materiellen Kultur* (= *РАИМК* oder *ГАИМК*) *während der Jahre 1920—25 verzeichnet worden sind*[1] kann man Abschnitte über kūfische und sāsānidische Münzen (II), Ǧučiden-Münzen (VII) und verschiedene orientalische Münzen (X) finden. Diese Liste ist für die Topographie der Münzfunde von außerordentlichem Werte.

In einem kurzen Bericht erwähnt Vasmer den Münzfund von Was'kowo (Gouvern. Pskow)[2], welcher ca. 1015 vergraben worden ist. Außer einigen westeuropäischen Münzen enthält der Fund das Bruchstück eines Fāṭimiden-Dirhems (vom Chalifen Muʿizz), des ersten, von dem mit absoluter Sicherheit nachgewiesen ist, daß er in Rußland gefunden worden ist; außerdem sind einige Dirheme der Ṣaffāriden aus Seǧestān und der Merwāniden interessant. Der Münzfund wurde 1924 von der Eremitage erworben.

Vasmer veröffentlichte in Baku eine Arbeit mit einem deutschen Résumé *Die Münzen der Sāǧiden*[3]; daher wird die Arbeit hier nicht weiter besprochen.

---

1 Derselbe, *Список монетных находок, зарегистрированных секцией Нумизматики и Глиптики Академии Истории Материальной Культуры в 1920—1925 гг. Сообщения ГАИМК* B. I, 1926, S. 287—308.

2 Derselbe, *Васьковский клад. Восток*, B. V (1925), S. 273—274.

3 Derselbe, *О монетах Саджидов. Известия О-ва Обследования и Изучения Азербейджана* n °5, Baku 1927.

Andere Arbeiten Vasmer's, welche im Auslande erschienen, werden hier nur aufgezählt:

Zu Prof. Horovitz' Aufsatz Die Hamdāniden und die Šīʿa, Der Islam XV, 159—160, Berlin 1926.

W. Anderson, *Der Chalifenmünzfund von Kochtel*, Mit Beiträgen von R. Vasmer, *Acta et Commentationes Univers. Dorpat.* VII, 2. S. I—XXII, 1—149, Dorpat 1926.

Zur Geschichte und Münzkunde von Oman im X. Jahrhundert. Zeitschrift für Numismatik, 37, Berlin 1927, 274—287.

Die Kufischen Münzen des Fundes von Luurila, Kirchspiel Hattula, Finska Fornminnesföreningens Tidskrift XXXVI, 3, Helsingfors 1927, 1—35.

Der Kufische Münzfund von Friedrichshof in Estland. Dorpat 1927. *Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft*, 1925, S. 26—118.

Die Eroberung Ṭabaristāns durch die Araber zur Zeit des Chalifen al-Manṣūr. Islamica III, 1, Leipzig 1927, 86—150.

Dr. Otto Blau als Münzforscher I (*Leben und Wirken eines Auslandsdeutschen im vorigen Jahrhundert* von D. Paul Blau. Leipzig 1928, S. 139 bis 143.) (Der zweite Teil, S. 143—145, von A. N. Zograf.)

Zur Chronologie der Ǧastāniden und Sallāriden. Islamica III, 2, S. 165—186.

Der Münzfund von Peuth. Beiträge zur Kunde Estlands XII, Reval 1927, S. 65—100.

(Fortsetzung im nächsten Heft.)

NOTES SUR L'ARABE D'ARAGON.

PAR

GEORGES S. COLIN (Paris).

Dans le volume XII des *Estudis Universitaris Catalans*[1], Monsieur J. Millás i Vallicrosa a publié dix-sept billets, rédigés dans le parler arabe d'Aragon, qui furent découverts parmi les feuillets d'un livre conservé aux archives de la cathédrale de Barcelone.

Ces billets, que leur éditeur date du XIVe ou du XVe siècle, portent l'indication de quantités de blé et d'avoine que des chrétiens et des musulmans des localités de Turbena, Plasencia et Bardallur, dans la vallée du Jalón[2], apportaient à un inconnu[3]. L'intérêt de ces documents serait des plus minimes s'ils n'étaient rédigés en arabe dialectal et, surtout, s'ils ne portaient l'indication à peu prés complète du vocalisme. Cette précision de leur graphie permet plusieurs vérifications de faits hispaniques attestés par ailleurs (voyelles de disjonction); elle révèle en outre l'existence de deux faits nouveaux: pluriel de type $aR^1R^2aR^3R^3a(h)$ correspondant au classique أَفْعِلَة, et finale *-ta'āšar* des noms de nombre appartenant à la série 11 à 19.

C'est ce qui m'a décidé à reprendre l'examen de ces billets. Mr. F. Millàs en avait donné la reproduction photographique,

1 *Notes semitiques*, I: *Ceduletes en árab vulgar d'origen aragonés*, Barcelona, 1927.

2 Ils proviennent donc exactement de la même région que les actes publiés par R. García de Linares (cf. *Homenaje á ... Codera*, Zaragoza, 1904, pp. 171—197: *Escrituras árabes pertenecientes al archivo de Ntra. Sra. del Pilar de Zaragoza*).

3 Peut-être s'agit-il de colons apportant leurs redevances dans des conditions analogues à celles qui sont détaillées dans la *Charte hispano-arabe* de Navarre que j'ai étudiée in *Islamica*, vol. III (1927), pp. 363—390.

accompagnée d'une translittération arabe et d'une traduction catalane. Je me borne donc à donner ici la transcription romanisée des textes, en indiquant les quelques endroits où ma lecture s'écarte de la sienne.

TEXTE DES BILLETS[1].

I.

(*l.* 1) *tadkira min ad-dawāb wa-r-riǧāl alladī ḥamal*u[2] *l-qamḥ al-awwal nahār* (*l.* 2) *b-aṣ-ṣuḫra min Bardalūr wa-Turbānah. ad-dawāb min Bardalūr* (*l.* 3) *kānat ṯamānya-ta'āšar wa-r-riǧāl ṯamānya min Bardalūr*; (*l.* 4) *itam min Turbānah tis'*a *min dawāb mata' al-muslimīn*; (*l.* 5) *itam ad-dawāb mata' an-naṣara min Turbānah kānat ṯamānya.*

II.

(*l.* 1) *ahlī Bardalūr ḥamalu* [biffé: *ṯamānya*] *'ašara aqfazzah wa-rubā'.*

III.

(*l.* 1) *ahl*ī *Turbānah ḥamalu*[3] *ḫamsa aqfazza* (*l.* 2) *wa-ṯalaṯa*[4] *arba' min abānah*; *ḫamsa dawāb.*

IV.

(*l.* 1) *ahlī Turbānah ṯalaṯah aqfazzah wa*-[biffé: *ṯalaṯah*] *rubā'.*

V.

(*l.* 1) *ḥamalu ahlī Bardalūr ṯalaṯah aqfazzah* (*l.* 2) *wa-ṯalaṯah arba' min abānah*; *ṯalaṯa min* (*l.* 3) *dawāb.* [Dans ce texte, aucune des voyelles brèves n'est notée, à l'exception du fatḥa du groupe *zz*, dans le mot: *aqfazzah.*]

VI.

(*l.* 1) *ahlī Balaǧānsiya ḥamalu 'ašara* (*l.* 2) *aqfazzah wa-rubā'.*

---

1 Dans cette transcription, les lettres imprimées en romaine sont celles qui ne figurent pas dans les textes et ont été restituées. — Les voyelles disjonctives ont été arbitrairement affectées du signe de la brève.

2 Cf. Nr. II, l. 1.

3 Cf. Nr. II, l. 1.

4 Cf. Nr. IV, l. 1: *ṯalaṯah aqfazzah.*

VII.

(*l.* 1) *ḥamalu ahlī Barḏalūr ṯalaṯa min dawāb*[?] *ṯalaṯa aqfazza wa-niṣf wa-* (*l.* 2) ... *fī al-aḫiriya* (*al-aḫira*) *yaum al-ḫamis*[?].

VIII.

(*l.* 1) *itam ahlī Barḏallūr*[1] *ḥamalu ḫamsata'āšar*[2] *qafiz wa-rubā' min qamḥ* (*l.* 2) *sab'a-ta'ašar dābbah, yaum as-sabt*[3].

IX.

(*l.* 1) *itam yaum as-sabt ḥamalu an-naṣara*[4] *min Turbānah sab'a aqfazzah* (*l.* 2) *min qamḥ; sab'a min dawāb.*

X.

(*l.* 1) *al-muslīmīn 'ašara min dawāb ḥamalu ṯamānya aqfazzah* (*l.* 2) *wa-ṯalaṯah arba' yaum al-arba'*[?].

XI.

(*l.* 1) *ahlī Barḏallūr ḥamalu sitta-'ašar*[5] *qafiz wa-rubā'* (*l.* 2) *ṯamānya-ta'ašar dābbah.*

XII.

(*l.* 1) *an-naṣara mata' Turbānah ḥamalu ṯamānya* (*l.* 2) *aqfazzah.*

XIII.

(*l.* 1) *ahlī Barḏalūr ḥamalu sitta'āšar qafiz wa-rubā'* (*l.* 2) *min qamḥ.*

---

1 La gémination du *lām* est trés nette.

2 La voyelle *ā* de *ḫamsata'āšar* est écrite au dessus du mot, comme dans certaines graphies coraniques: الله, رحمن, ابرهيم, هذا.

3 On pourrait lire ici: *yaum as-sabtū*, le signe placé sur le *t* ressemblant autant, sinon plus, à un *ḍamma* qu'à un *ǧazm*. Plus loin, par contre, (Nr. XVI) la lecture *as-sabt* est certaine.

4 Restitué. Le texte porte l'abréviation: النّر.

5 Restitué. Le texte porte l'abréviation: ستعر.

XIV.

(*l.* 1) *an-naṣara mata' Turbānah ḥamalu ṯamānya aqfazzah* (*l.* 2) *ṯamānya min dawāb.*

XV.

(*l.* 1) *al-muslimīn min Turbānah ḥamalu ṯamānya aqfazzah* (*l.* 2) *wa-rub'ain.*

XVI.

(*l.* 1) *al-muslimīn min Turbānah ḥamal*u *sab'*a *aqfazzah wa-ṯalaṯah arba' yaum as-sabt.*

XVII.

(*l.* 1) *ahlī Balağānsiya ḥamalu sitta'āšar qafiz* (*l.* 2) *min qamḥ.*

NOTES LINGUISTIQUES

I. Phonétique

Consonantisme

Les interdentales classiques ث et ذ sont différenciées graphiquement des occlusives correspondantes ت et د:

ṯalaṯa (IV/1, V/1—2—2, X/2); *ṯamānya* (I/3—5, X/1, XII/1, XIV/1—2, XV/1); *allaḏi* (I/1); *taḏkira* (I/1).

L'interdentale ذ apparait aussi dans le toponyme non arabe *Barḏal(l)ūr*[1].

La terminaison correspondant au ـة de l'arabe classique est notée de trois façons différentes: ـة- -*a*[2], ـت- -*ah* et ـ -*a*. Ce flottement ne permet pas de tirer une indication précise de la présence de la graphie en ـه -*ah* dans ces textes vulgarisants; on sait que celle-ci représente la prononciation classique du ـة- à la pause et que c'est elle qu'a suivi constamment le rédacteur du *Vocabulista in arabico*; or, par ailleurs, je dois à l'obligeante érudition de Monsieur William Marçais ce renseignement que certaines tribus bédouines de la Tunisie du Sud prononcent encore de nos jours -*ah* la terminaison classique ـة.

---

1 L'interdentale sonore *ḏ* apparait dans les transcriptions arabes de nombreux noms propres et noms communs romans d'Espagne.

2 Une seule fois, dans *taḏkira* (I/1).

La graphie ـَةْ des textes aragonais et du *Vocabulista* pourrait donc bien correspondre à une prononciation dialectale conservatrice. Mais la présence de doublets sans *h* dans un même texte, et aussi l'emploi de la finale ـَةْ pour transcrire deux termes romans: *abānah* et *Turbānah*, invitent à la prudence: il peut ne s'agir que d'une graphie influencée par l'orthographe de la langue classique.

Acquisition d'emphase dans *ṣuḫra* (I/2) «corvée», peut-être sous l'influence du *ḫ*[1].

Apparition de consonne dans le pluriel *aqfazza(h)* (passim), correspondant au pluriel classique *aqfiza'* avec une gémination dialectale du *z*.

Chute de consonne dans *dawāb* (passim); bon exemple, précisé par la graphie, de la réduction des géminées en fin de mot[2].

Vocalisme

Apparition de voyelles disjonctives dans un groupe de consonnes en fin de mot. Dans un cas, la voyelle est externe[3]: *ahlī*[4] (II/1, III/1, IV/1, VI/1, VIII/1, XI/1, XIII/1, XVII/1), dans l'autre, elle est interne: *rubā'*[5] (II/1, IV/2, VI/2, VIII/1, XI/1, XIII/1). Dans les deux cas, la seconde consonne du groupe appartient à l'une des catégories avec lesquelles le phénomène de disjonction était de beaucoup le plus fréquent en hispanique: les liquides et les laryngales.

Dans le cas de *rubā'*, on a la preuve que la voyelle disjonctive n'est pas stable; l'adjonction du suffixe du duel la fait disparaître en la rendant inutile: *rub'ain* (XV/2).

---

1 Cf. *Vocab.*: صُخْرَة, s. v. *Servire*.

2 Cf. *Vocab.*: دوابّ, s. v. *Bestia*.

3 Sur les voyelles de disjonction externes terminales, voir ma note: *Les voyelles de disjonction dans l'arabe de Grenade au XVe. siècle*, in *Mémorial Henri Basset*, I, pp. 211—218.

4 Cf. *Vocab.* أهْلِ لكذا, s. v. *Dignus* (p. 346), أهْلِ جِدّة, s. v. *Rixosus* (p. 562). — P. de Alcalā: *ahlī dārak* „les gens de ta maison, ta famille" (56/39).

5 Cf. *Vocab.* رُبُع/رُبَع, s. v. *Quadrans*, avec voyelle de disjonction classique (*rubū'*) et voyelle de disjonction dialectale (*rubā'*). — P. de Alcalā: *rōbā'*, s. v. *Arrova* (p. 105) et *Cuartal, medida* (p. 161).

On notera *qamḥ*[1] قمْح (IX/2, XIII/2, XVII/2), sans voyelle disjonctive malgré *ḥ*, peut-être en raison de la nature du premier élément du groupe; également *sabt* (VIII/2, XVI/1) et *niṣf* (VII/1).

Le groupe roman initial *pl* est disjoint grâce à une voyelle interne: *Bālağānsiya* < *Placénsia* (VI/1).

Disparition. — Dans *ṯamānya* (avec un *ğazm* sur le *nūn*) «huit», du classique *ṯamāniya*.

Allongement. — Peut-être sous l'influence de l'accent[2], une voyelle longue apparait dans *'āšar* fonctionnant comme élément afformatif des noms de nombres cardinaux de 11 à 19.

Abrègement. — Cf. *ṯalaṯa* ثلثة (V/1—2, X/2, XVI/1), *mata'* متاع (I/4—5, XII/1, XIV/1), *naṣara* < نصارى (I/5, IX/1, XIV/1), *arba'* < أرباع (III/2, V/2, X/2, XVI/1), *qafiz* < قفيز (VIII/1, XI/1, XII/1, XIII/1, XVII/1), *ḫamis?* (VII/2).

Dans tous ces exemples, il peut ne s'agir que d'abrègements purement graphiques, par *scriptio defectiva*[3].

Modification de timbre. — Dans le pluriel *aqfazza(h)* (passim) correspondant au pluriel classique *ac¹c²ic³a* (*aqfiza*), avec passage de *-i-* à *-a-*[4].

---

1 Et non *qamaḥ* قمَح, comme a lu Mr. Millás. Cf. *Vocabulista* قمْح s. v. *Frumentum*; P. de Alcalá *qámḥ*, s. v. *Trigo*.

2 A l'état isolé, P. de Alcalá donne toujours ce mot sous la forme *'āšara*. Il ne peut s'agir du correspondant dialectal du classique *'ašara'*, qui aurait donné en grenadin *'ašára*, avec l'accent sur la deuxième voyelle; cf. *baqára* (424/1) „vache", *šebéke* (376/11) „filet", *ḫašéba* (413/10) „poutre", *'adésa* (291/19) „lentille", *ḥaráka* (430/32) „voyelle", *'atébe* (431/39, „linteau".

Pour le grenadin, la forme *'āšara* ne peut remonter qu'à un primitif *'ašra* (qui est d'ailleurs la seule forme donnée par le *Vocabulista*, s. v. *Decem*), dans lequel une voyelle disjonctive s'est introduite pour séparer le *r* de la consonne qui le précédait immédiatement; c'est là un phénomène caractéristique du grenadin et dont on relève également de nombreuses traces en arabe ancien (cf., notamment, K. Vollers, *Volkssprache u. Schriftsprache*, pp. 98—100); c'est ainsi que, à côté de la forme classique *'ašara'*, on y trouve les doublets dialectaux *'ašira'* et *'ašra'*: il semble bien que ce soit ce dernier qui est à l'origine de la forme hispanique.

3 Le *Vocabulista* fournit cependant une liste d'exemples de réductions de voyelles longues. La forme *mata'* se retrouve dans la *Charte hispano-arabe de 1312* (p. 386).

4 Le grenadin de P. de Alcalá connait un pluriel $aR^1R^2éR^3a$ (à côté du type beaucoup plus courant $aR^1R^2íR^3a$) qui apparait pour des noms

Graphie.

Consonnes. — Dans le toponyme roman *Placénsia*, le *p* est rendu par la labiale sonore ب non différenciée, en fonction de *p*; le *c* roman intervocalique est rendu par la sonore ج (= *ǧ* ou *ž*?) également non différenciée et représentant soit sa valeur propre, soit sa correspondante sourde: *č*.

Le *v* roman est rendu par ب: أَبَانَة < *avéna*.

Voyelles. — Dans les mots romans *avéna*, *Plasáencia* et *Turbéna*, c'est la lettre *alif* (= *ā*) qui transcrit la voyelle romane *é*.

La gémination des consonnes est indiquée par un signe qui diffère à la fois du *šadda* classique et des signes angulaires correspondants usités dans l'Afrique du Nord.

C'est une sorte de petit croissant ouvert vers la droite et ressemblant assez à un *ḍamma* retourné la queue en l'air; il se place au dessus du *fatḥa* et du *ḍamma*[1], et au dessous de la lettre géminée affectée d'un *kasra*.

Abréviations. — النّر (IX/1), pour النّصرى; سَتغّر (XI/1) < يِستَغافَر.

---

provenant d'une racine anormale. Cf. *azémme* (293/25), *adélle* (261/26), *asérre* (290/34), *aǧénne* (355/28), *ašwéra* (143/17), que l'on trouve déjà attestés dans le *Vocabulista*: أَزِمَّة (s. v. *Capistrum*), أَدِلَّة (s. v. *Probatio*), أَسِرَّة (s. v. *Lectus*), أَجِنَّة (s. v. *Ortus*).

Dans son *Supplément* (I, p. 800), Dozy a transcrit *ašwéra* par أَشْوِرَة, sans rendre compte de la vocalisation dialectale; les exemples fournis par le *Vocabulista* prouvent cependant bien que la deuxième voyelle appartenait, en hispanique, à la série *fatḥa*; d'autre part, le *e* de P. de Alcalá ne note un *i* vélaire (= *ẹ*) que lorsqu'il est au contact des laryngales *ḥ*,ʿ et des vélaires *ḫ*, *ġ*.

Ce passage de *i* à *a*, inconditionné semble-t-il, fait partie d'une série de phénomènes analogues qui caractérisent le vocalisme hispanique: passage de *i* à *a* de la voyelle initiale de l'impératif et de celle du parfait des Ve, VIe, VIIe, VIIIe, IXe et Xe formes; de la voyelle de R^2 à l'imparfait des IIe, IIIe, (IVe), VIIe, VIIIe, (IXe) et Xe formes; de la voyelle de la préformante des noms d'instruments sans voyelle longue: *mefʿel*.

1 Dans le cas du *ḍamma*, l'ensemble forme un signe double identique à celui qui représente le *tanwīn* de *ḍamma*, avec lequel on l'a d'ailleurs confondu. C'est ainsi que, dans les *Escrituras* (doc. 16), بُرٌّ (p. 196, l. 3a f.),

II. Morphologie

1. Noms

Le duel est à suffixe *-ain*[1]. *rub'ain* (XV/2) «deux *arrovas*».

Le relatif *allaḏī* sert pour le pluriel: *ad-dawāb wa-r-riǧāl allaḏī* (I/1) «les bêtes de somme et les hommes qui ...».

Au pluriel classique $aR^1R^2iR^3a$ correspond un pluriel dialectal $aR^1R^2aR^3R^3a$, avec passage de *-i-* à *-a-* et gémination de la 3ème radicale. On trouve de nombreux exemples de pluriels $ac^1c^2ác^3a$ dans le *Vocabulista* et dans P. de Alcalá; la gémination de R^3 ne semble pas avoir été relevée jusqu'à maintenant dans les parlers hispaniques; mais on la retrouve dans les parlers bédouins de l'Afrique du Nord[2].

2. Verbes

Rien à relever, les deux formes fournies par les textes n'étant pas de celles qui sont importantes pour la dialectologie: *ḥamalu* (passim) «ils ont porté», *kānat* (I/3—5) «3e pers. f. sg.».

3. Particules

min entre dans la constitution de tournures analytiques unissant un nom de nombre à un nom compté (cf. infra).

Par une évolution comparable à celle du latin *de* (et peut-être d'ailleurs sous l'influence de populations à bilinguisme romano-arabe), *min* apparait avec une valeur d'indice du génitif, à peine nuancée de valeur partitive[3]: *taḏkira min ad-dawāb wa-r-riǧāl* (I/1) «note des bêtes et des hommes»; *al-muslimīn min Turbānah* (XV/1, XVI/1) «les musulmans de T.»;

دِجْش (p. 196, d. l.) et دَابْواش (p. 197, l. 2) étaient à transcrire: بُر *por* (بْ = *p*), دِجْش *dichos* (جْ = *č*) et دابْواش *de(s)pues*.

1 Comme dans le *Vocabulista*; cf. مِيتَيْن (s. v. *Ducenti*), بِوَجْهَيْن (s. v. *Duplex*), اِشْدقَيْن (s. v. *Fauces*), اُذنَيْن (s. v. *Auris*). En grenadin, le suffixe était *-ēi*, *-ái*, avec chute du *-n* terminal.

2 Cf. W. Marçais, *Ulad Brahim*, p. 134: schéma $R^1R^2vR^3R^3a$.

3 Cf. *Charte 1312*, pp. 384—385.

an-naṣara min T. (IX/1) «les chrétiens de T.», à quoi correspond *an-naṣara mata' T.* (XII/1, XIV/1).Quand, dans une même phrase, on rencontre *min* et *mata'*, chacune de ces particules y a sa valeur étymologique: *tis'a min dawāb mata' al-muslimīn* (I/4) «neuf (*litt.* une neuvaine de...) bêtes appartenant aux musulmans»; *ad-dawāb mata' an-naṣara min Turbānah* (I/5) «les bêtes appartenant aux chrétiens provenant de Turbena».

La préposition classique في *fī* se réduit à *f-* devant l'article[1]: *f-aṣ-ṣuḫra* (I/2) «dans la corvée».

mata' «de (propriété)[2]». Cf. I/4—5, XII/1, XIV/1.

III. Syntaxe

Accord: *ad-dawāb* ... *kānat* (I/3—5).

Construction: *al-awwal nahār* (I/1) «le premier jour».

Noms de nombres. — Si, du fait même de leur nature, ces textes aragonais sont pauvres et monotones, ils nous fournissent cependant une riche série de noms de nombres: *ṯalaṯa(h)* (IV/1, V/1—2—2, X/2), *ḫamsa* (III/1—2), *sab'a* (IX/1—2, XVI/1), *ṯamānya* (I/3—5, X/1, XII/1, XIV/1—2, XV/1), *tis'a* (I/4), *'ašara* (II/1, VI/1, X/1), *ḫamsata'āšar* (VIII/1), *sitta'āšar* (XIII/1, XVII/1), *sab'a ta'ašar* (VIII/2), *ṯamānya ta'āšar* (I/3), et *ṯ-ta'ašar* (XI/2).

1°. Au point de vue de la forme, on remarquera que:

a: Dans la série de 11 à 19, la finale *-ta* qui représente le ـةَ du classique et appartient par conséquent au premier nombre, tend à s'en isoler pour se lier graphiquement au second élément, *'ašar*, et former avec lui une sorte de suffixe *ta'ašar* ajoutant «dix» à la valeur du nombre auquel il est joint (= latin *-decim*); cf. *sab'a ta'ašar*, *ṯamānya ta'āšar* (à côté de *ḫamsata'ašar* et de *sitta'āšar*).

b: Dans la même série, la première voyelle de *'ašar* est devenue longue[3] (peut-être sous l'influence de l'accent?).

---

1 Cf. *Vocabulista*: فالحين *f-al-ḥīn*, s. v. *Statim* (p. 591); P. de Alcalá: *f-al-ḥīn*, s. v. *Presto* (361/35).

2 Cf. *Charte 1312*, p. 386.

3 On retrouve une voyelle *-a* longue, mais avant le *'ain*, dans le parler bédouin des Ulād Brāhim où l'afformante, pour la série 11—19, est *-ṭā'eš*, < **-ṭā'šer* (cf. W. Marçais, *Ulad Brahim*, p. 144). Quant à l'afformante

c: Dans cette série encore, la finale *-ar* de l'afformante *-ta'āšar* est conservée quand le nom de nombre est isolé; cf. *ad-dawāb min Barḏalūr kānat ṯamānya-ta'āšar* (I/2—3).

d: Pour «16» on a, par haplologie, *sitta'āšar* représentant le classique *sittata 'ašar*[1].

2° Au point de vue de l'accord, les formes «féminines»[2] des noms de nombres sont employées aussi bien avec un substantif féminin[3]: *ḫamsa dawāb* (III/2), qu'avec un masculin *ṯalaṯah arba'* (X/2), *ḫamsa aqfazza* (III/1).

Le complexe *nombre + nom compté* peut, comme c'est le cas dans les exemples précédents, se présenter sous la forme d'une apposition. Il peut aussi y avoir construction analytique avec *min: ṯalaṯa min dawāb* (V/2—3, VII/1); *sab'a min dawāb* (IX/2) « sept bêtes»; *ṯamānya min dawāb* (XIV/2) «huit bêtes»; *tis'a min dawāb* (I/4) «neuf bêtes»; *'ašara min dawāb* (X/1) «dix bêtes»[4].

-ṭāš, générale dans les parlers magribins, il est difficile de décider si sa voyelle longue est à rapprocher de celle que l'on retrouve en aragonais et chez les Ulād Brāhīm, ou si elle provient d'une „vocalisation" du *'ain*.

Rien, dans le grenadin noté par P. de Alcalá, ne permet de savoir si la première voyelle de *'ašar* y était brève ou longue; il n'est même pas certain qu'elle y ait été conservée. Dans les deux seuls nombres de cette série que fournit le *Vocabulista*, le *'ain* a perdu sa voyelle: حَدْعَشَرْ (s. v. *Undecim*, à côté de la forme classique إِحْدَى عَشَرْ) et إِثْنَعْشَرْ, (s. v. *Duodecim*).

1 Cf. P. de Alcalá: *sitta'šar* [?] (202/10—12—17).

2 La présence de *ṯamānya* et aussi les graphies en-*ah* excluent la possibilité de considérer ces formes comme des équivalents de la série „réduite" magribine (schéma $R^1 v R^2 R^3$) auxquels serait venue s'adjoindre une voyelle disjonctive terminale (**ḫams-ă*, **sab'-ă*, **tis'-ă*).

3 En gros, la situation du grenadin est la même. Une seule série, la série „féminine", sert aussi bien pour les nombres isolés que pour ceux qui sont construits avec un nom: *ṯamînya mirâr* (332/9) „huit fois", *ṯamînya senîn* (133/32) „huit ans", *'âšara šohôr* (202/37—39) „dix mois", *ṯalâṯa senîn* (133/28) „trois ans". Pour „trois", la situation est un peu confuse car l'on trouve aussi *ṯalâṯ senîn* (419/35—36—37), *ṯalâṯ mirâr* (204/30—32, 419/32) et *ṯalâṯ leyâli* (323/13) „trois nuits"; mais comme, dans ces trois cas, il s'agit de noms dont le singulier a une forme" féminine", on a peut-être affaire à des réminiscences de la langue classique. — Parmi les parlers magribins modernes, le tunisois semble le seul à s'accorder sur ce point avec les parlers hispaniques.

4 Des exemples de cette construction, mais où le nom compté est muni de l'article, se retrouvent chez P. de Alcalá: *'âšara min ar-riğil* (203/2) „dix

IV. Lexique

dābba(h), pl. *dawāb* (passim) «bête de somme».

tadkira (I/1) «note, état»[1].

rubā' (passim) «*arrova* (mesure de capacité pour les céréales)».

ṣuḫra (I/2) «corvée».

qafīz (passim), pl. *aqfazza(h)* «mesure de capacité pour les céréales».

Deux mots romans[2]:

abāna(h) «avoine»[3] (III/2, V/5), = rom. *avéna*.

itam (I/4—5, VIII/1, IX/1) lat. *item*[4].

---

hommes", *zeuǧ min ar-riǧil* (206/8) „deux hommes", *min zeuǧ min al-qorôn* (206/19) „de deux cornes".

1 Cf. *Vocab.* تذكرة, s. v. *Memoriale*, p. 51, 473.

2 Aucun d'eux ne figure dans le *Glosario* de Simonet.

3 Je ne sais sur quoi Mr. Millás s'appuie pour traduire *abānah* par *civada* qui en catalan, doit, comme en castillan, signifier „orge". L'auteur du *Vocabulista* et P. de Alcalá sont d'accord pour traduire *avena* par *ḥorṭall*, *ḥorṭāl* qui correspond bien à „avoine".

4 Sous *iten* (p. 286), P. de Alcalá n'a que les termes arabes *diḍan* et *ke-dēlike*.

EIN NEUES SÜDTÜRKISCHES SPRACHDENKMAL.

VON

C. BROCKELMANN

Zu Ḥiṣn Kaifā, in einer verlorenen Ecke Mesopotamiens, dort wo der Tigris mit seinem vielgewundenen Oberlauf semitisches und armenisches Sprachgebiet voneinander scheidet, hatte sich bis in die Mitte des 9. Jahrh. der Hiǧra ein letzter Rest der einst so glänzenden Dynastie der Aijūbiden gehalten. Ihre letzten Vertreter, die den Mongolensturm überdauert hatten und erst von den türkischen Aqqojunlu beseitigt wurden, scheinen sich den Händeln der sie umgebenden politischen Welt vorsichtig ferngehalten und an dem bescheidenen Glanz eines den Musen geweihten Fürstensitzes ihr Genüge gefunden zu haben. Schon der im J. 827/1424 verstorbene Sulaimān ibn al-Ġāzī war selbst Dichter gewesen und vererbte sein Talent auf seinen Enkel al-Ḫalīl ibn Aḥmed, der im J. 836/1432 unter dem stolzen Titel Saifaddīn al-Malik al-Kāmil die Regierung antrat, aber schon 10 Jahre später im Rabīʿ I 846/Juli 1442 auf Befehl seines Sohnes an-Nāṣir getötet wurde. Über die Anfänge seiner Regierung ließe sich gewiß aus den *Dīwān*en seines Hofpoeten und Geheimsekretärs (*kātib as-sirr aš-šarīf*) ʿAlāʾaddīn Abu'l-Ḥasan ʿAlī ibn Aḥmed al-Mušarraf al-Māridīnī al-Ḥaṣkafī einiges entnehmen. Zu dem *GAL* II 161 schon genannten *Iṯbāt ad-dalīl fī ṣifāt al-Ḫalīl*, der die Gedichte aus den Jahren 834—39 umfaßt, und der außer in der dort zitierten Hds. des Brit. Museums noch in Paris, Blochet, No. 5058, und Mosul, Dāʾūd, *Maḫṭūṭāt al-Mauṣil*, 263, 2, erhalten ist, kommen noch die in einer Brussaer Bibliothek (*ZDMG* 68, 54)

bewahrten *Madāiḥ al-Ḫalīl fī buḥūr al-Ḫalīl*. Aber auch der Fürst selbst hat sich als Dichter eifrig betätigt. Sein, wie es scheint, nur noch in der Berliner Hds. Wetzst. II 149 (Ahlw. Nr. 7898) vorliegender *Dīwān* u. d. T. *ad-Durr al-munaḍḍad* gewährt leider über seine eigene Persönlichkeit kaum einen Aufschluß. Seine Dichtung variiert nur immer wieder die in der arabischen Poesie schon so oft abgehandelten Themen des Lobpreises und der Liebe und entbehrt fast jeder individuellen Note. Sollte das recht umfängliche Werk einmal gedruckt werden[1], so wird die Arabistik sich vermutlich am meisten für die Stücke in den modernen Formen des *Zağal* und des *Muwaššaḥ* interessieren, die mit der klassischen Metrik zugleich auch die Fesseln der alten Literatursprache abgestreift haben. Insbesondere aber kann der *Dīwān* das Interesse des Turkologen beanspruchen. Der an der Nordgrenze des arabischen Sprachgebietes wirkende fürstliche Dichter hat sich auch in persischen und türkischen Versen versucht. Die nicht sehr zahlreichen persischen Gedichte, die sich fol. 117r/v und 181v—182r finden, bieten kaum etwas Bemerkenswertes, sie zeigen aber in den Versen 181v 18: خليل دلى سوختى جفا „das Herz des Freundes verbrannte das Unrecht" und eb. 25: آهو سيا[ه] چشمى توان „das schwarze Auge der Gazelle ist mächtig" deutlich den Einfluß türkischer Syntax, verraten also jedenfalls, daß ihm diese Sprache geläufiger war.

Weit wichtiger sind die in den *Dīwān* aufgenommenen türkischen Gedichte. Ihr Inhalt ist zwar womöglich noch dürftiger als der der arabischen Lieder, aber ihre Sprache bietet für die Turkologie mancherlei Interessantes. Zwar gab es, als unser al-Malik al-Kāmil lebte, schon seit 200 Jahren bei den Osmanen eine kunstmäßig gepflegte Dichtung. Doch darf man gewiß bezweifeln, daß ihm die Werke Mas'ūd's, Āšyqpāšā's oder Aḥmedī's bekannt gewesen seien. Er wird seine Kenntnis des Türkischen vermutlich seinen Sklaven verdankt haben, an die allem Anschein nach seine poetischen Ergüsse durchweg gerichtet waren. Von ihnen wird er auch wohl die Formen seiner Gedichte gelernt haben, die sich noch nicht nach den Vor-

1 5 Gedichte hat Ḫalīl aẓ-Ẓāhirī (gest. 872/1468) in seine *Zubdat kašf al-mamālik* ed. Ravaisse (Paris 1894) p. 149—151 aufgenommen.

bildern der klassisch-arabischen Metrik, sondern einfach nach der Silbenzahl regeln. Neben Gedichten, die aus gleichmäßig reimenden Versen mit gleichbleibender Silbenzahl aufgebaut sind, finden sich aber auch schon geradeso wie in den bei al-Kāšġarī erhaltenen Liedern strophische Gebilde, in denen auf drei durch gleichen Reim verbundene Verse je ein Vers folgt, dessen abweichender Reim durch das ganze Gedicht an dieser Stelle wiederholt wird. Der Reim ist wie in der altosmanischen Poesie vielfach mehr für das Auge des Lesers als für das Ohr des Hörers bestimmt. Nicht nur velare und palatale Vokale reimen ohne weiteres, sondern auch die verschiedenen Vokalsphären („Phonemes", um mit D. Jones zu reden) angehörenden Endungen des Aorists gelten als Reim; dabei mag freilich schon das arabische Prinzip, den Reim nur auf der Konsonanz aufzubauen, mitgewirkt haben. In einigen Gedichten greift der Dichter aber auch auf das primitive Mittel der alttürkischen Poesie, das uns im *Qutadġu Bilig* und noch bei Jesewī so oft begegnet, zurück, den Reim durch ein dem Wortauslaut angehängtes *-ā* herzustellen. Solche Wortformen dringen dann aus dem Reim zuweilen sogar in den Kontext ein, so in هرکونا „jeden Tag" (178 v 20) und اول کونا „an jenem Tage" (180 v 28), die beide durch das Metrum gesichert sind. Auch die Kunstmittel, die der Dichter sonst verwendet, sind die denkbar einfachsten. So wiederholt er in zwei Gedichten die Eingangsworte jedes Verses am Schluß noch einmal in anderer Anordnung, wie 66 v 40 ff.: جانم آل سنا قربان آل سنا جانم. Strengere Durchführung dieses Baus liefert dann im zweiten Vers geradezu Spiegelbilder des ersten, wie z. B. 178 v 11 ff.: كوزن اوخ بزا صلدی صلدی اوخ بزا كوزن. Solche einfachen Kunstmittel übt ja heute noch die anatolische Volkspoesie.

Wie die Formsprache, so ist auch die Gedankenwelt unseres Dichters die denkbar einfachste. Sie bewegt sich in immer wiederholten Klagen über die Sprödigkeit des Geliebten, dessen Schönheit an Augen, Brauen und Haar immer wieder aufs neue gepriesen wird.

Der *Dīwān* enthält im ganzen 55 türkische Gedichte. Der Sammler hat nun aber offenbar, um den Umfang des seinem fürstlichen Gönner vorzulegenden Werkes stattlicher erscheinen zu lassen, die meisten von ihnen an mehreren Stellen der Samm-

lung wiederholt. Damit hat er uns einen großen Gefallen getan; denn, da die Wiederholungen meist nur geringfügige Varianten aufweisen, so bieten sie eine sehr erwünschte Kontrolle der Überlieferung, die uns sonst manchmal im Stiche lassen würde, da der Abschreiber offenbar ein Araber war, der ohne eigenes Verständnis ein nicht immer deutliches Vorbild zu reproduzieren hatte. Die ersten beiden Gedichte finden sich fol. 8 v und das erste von ihnen wird 180r wiederholt. Es folgen fol. 64r—67v 27 Gedichte, die fol. 160r—163v wiederholt werden; doch steht hier das erste Gedicht dieser Gruppe erst an Stelle des hier fehlenden zwölften. Die ersten 23 Stücke der Gruppe finden sich dann noch einmal fol. 175v—178v, und die vier letzten werden 92r, v wiederholt. Hier stehn außerdem noch zwei Gedichte, von denen das letzte vielleicht unvollständig ist[1]. Zwei weitere, nur je an ihrer Stelle allein überlieferte Gruppen von 8 und 17 Gedichten folgen fol. 174v—175v sowie 179r—180r. Während die anderen Gruppen sich arabischen Gedichten je in ihren Kapiteln, deren Anordnung aus Ahlwardt's Beschreibung zu ersehn ist, anschließen, ist das fol. 174r einsetzende Korpus als كتاب الاشعار التركيات من نظم مولانا السلطان الملك الكامل ابى المكارم سيف الدنيا والدين خليل الايوبى اعز الله تعالى انصاره besonders hervorgehoben[2].

Die Sprache des Dichters steht der der altosmanischen Literatur recht nahe, ist aber, wie sich bald zeigen wird, nicht einfach mit ihr, die ja freilich auch in sich noch nicht ausgeglichen ist, identisch. Die Schreibung schwankt stark, offenbar weil der Schreiber noch keine feste Tradition dafür kannte. Das gilt namentlich für den dem Arabischen fremden Nasal *ŋ*, der meist mit *Nūn*, manchmal aber auch mit *Kāf* (z. B. قاشك neben كوزن im selben Vers, 160 v 20) und zweimal durch eine Kombination beider, wie gewöhnlich im Osttürkischen, in كنكل „Herz" (174 v 13) und 180 v 21, sowie قرشونكا „bei dir" (179 r 8) dargestellt wird. Wohl nur auf einem Irrtum beruht die einmal (180 v 34) sich findende Schreibung دوز für طوز

1 Da 92r 1—19 = 66v 32—67r 7 ist und dies an 66 v 15—30 = 178v 18—33 sich anschließt, so ist fol. 92 wahrscheinlich ursprünglich auf 178 gefolgt, wie schon Ahlwardt gesehn hat. Dazu stimmt, daß der Schluß von 92 den gleichen Reim wie der Anfang von 179r zeigt.

2 Eine Ausgabe der türkischen Gedichte hoffe ich an anderer Stelle vorlegen zu können.

„Salz", veranlaßt durch das sonst für diese Dialektgruppe charakteristische Schwanken zwischen *t* und *d* im Anlaut. Doch überwiegt hier im allgemeinen noch *t*, z. B. in den beiden häufigen Verben توكمك „vergießen" und توكنمك „zu Ende gehn", die beide schon in *Suhail und Newbehār* (im folgenden als *SN* zitiert) 41, 3; 280, 2 mit د geschrieben werden. Noch stärker schwankt die Vokalschreibung. Das häufige Verb „drehn" findet sich bald als جورمك (67 r 3, 92 r 11), bald als جاورمك (176 r 16), bald als جويرمك (66 v 33). Für das gewöhnliche منم „mein" findet sich ein paarmal (8 v 2, 67 v 3, 176 v 4, 7) مانم; sogar pers. هر ist (176 v 6, 178 v 20) هار geschrieben. Wenn aber „Haus" als ايو (65 v 1) erscheint, so weist das schon auf einen vom Osman. abweichenden Dialekt. Eigentümlich schwankt das Verbum „lieben". Neben سيور „er liebt" (175 v 1) findet sich سوير (180 r 22) und سيوار neben سويرم (181 r 9), wie سويدك „mein Geliebter" (176 v 29, 177 v 3). Dazu vergleiche man die Formen des Āzerī bei Foy *MSOS* VI 134. Auf Lautwandel weist auch der Wechsel zwischen اوجن „wegen" (66 r 1, 181 r 4) und الجون (175 v 6), الجن (177 v 25), sowie zwischen كنش (177 v 29) und كنوش (66 r 33, 180 r 31) und كونش (181 r 15) „Sonne" hin. Weniger auffällig ist das Schwanken in der Schreibung des arab. البتّه, das wie im Āzerī (nach Radloff II, 1789; bei Ritter *Islam* 11, 189, 7 v. u. aber *ālbätdä*) mit *h* anlautet und neben هلبت auch هلبد (175 v 30, 177 v 2) und sogar حلبت (160 r 3) geschrieben wird. Ein sekundäres *h* weist auch هشكرا für آشكاره auf in 175 r 1 هشكرا اولدى بزا سن سن حبيب „Bekannt wurde es uns, du bist der Geliebte". Parasitisches *h* ist aber nach Foy VI 120 wieder ein Kennzeichen des Āzerī.

Der konsonantische Lautstand ist durch den schon von Kāšġarī III, 164/5 für die Ġuzz und Qypčaq bezeugten Wandel *q* > *ḫ* charakterisiert. Er findet sich hier in noch weiterem Umfang als in den altosmanischen Texten. So erscheint z. B. das in *SN* noch immer قمو geschriebene Wort für „alle" hier als خامى (174 v 9, 16, 177 v 20, 26, 180 v 39). Wie bei Ašyqpāšā (*ZDMG* 73, 16) ergreift dieser Wandel auch das arab. Wort وقت, das nur einmal (92 r 6) so, sonst immer وخت geschrieben wird und als *wäx* im Āzerī (*Islam* 11, 182, 23) fortlebt. Der labiale Anlaut des Pron. der 1. Pers. erscheint neben dem

schon genannten منم auch als بنم, sonst aber immer als من, daneben بنا „mir“ (173 v 34) (neben منا, 175 v 36) und بنی „mich“ (175 r 2). Charakteristisch ist ferner wie für die in den leider nicht datierten und nicht genau zu lokalisierenden *al-Qawānīn al-kullīja liḍabṭ alluġa al-turkīja* (Stambul 1928) aufgezeichnete Sprachstufe und für das Āzerī der Wandel *č > š* wie in نیشون „warum“ (64 v 16, 65 r 21, 175 r 35) neben نیچون (176 v 16), نیچن (64 v 1). Der Hiatus wird wie durchweg im Altosman. (s. *'Alī's Qiṣṣa'i Jūsuf* § 7) durch Kontraktion vermieden. So wird نا ایلیم „was soll ich machen?“ (60 v 20) zweisilbig, als نیلیم (176 v 7 und oft) dagegen dreisilbig, نیدر „was tut er?“ (64 v 17, 176 v 5), نا اولدی „was war?“ (60 v 16) zweisilbig gemessen. Die Kontraktion ergreift auch Flexionsendungen, wie کستی اورکم „er zerschnitt mein Herz“ (176 v 17), dreisilbig. In کون دون من اولدی قرا „Tag und Nacht wurden mir schwarz“ (176 v 8) könnte man zweifeln, ob Vokalkontraktion vorliegt, oder jene unten zu besprechende Vernachlässigung der Flexion. So ist auch *bujurduṅ* „du befahlst“ zu *burduṅ* kontrahiert und wird daher (92 v 15) zweimal بوردن geschrieben, während sich an der Parallelstelle (67 v 6) die etymologische Schreibung einmal, an der anderen (163 v 18) zweimal findet. Besonders charakteristisch für die Sprache des Dichters ist die ständige Assimilation von *gönlüm* „mein Herz“ zu کولم, das sich wie (174 v 8) یسیر[1] اولدی بنم کولم خامی الدی „Gefangen wurde mein Herz, er hat mein ganzes Herz genommen“ fast in jedem Gedicht findet. In der altosmanischen Literatur ist mir diese Form nur einmal im *Dīwān* des Sulṭān Weled (ed. Klisli Rif'at, Stambul 1341) 58, 1 begegnet: صدق باغی بتیدی کولندن „Möge der Garten der Treue aus seinem Herzen wachsen“. Im zweiten Halbvers erscheint کول hier allerdings als „Rose“: قرماییدی کولی اولندن „Möge seine Rose nicht durch Verlust ihrer Feuchtigkeit vertrocknen“. Daher will der Herausgeber auch im 1. *Miṣrā'* کول als „Rose“ deuten, s. die Anm. 59: تکریدن مدد بولانلرك كول كبی اولور الخ. Aber diese Auffassung ist doch zu künstlich. Auch unser Dichter gebraucht übrigens die beiden Formen gern nebeneinander, offenbar mit der Absicht eines Wortspiels. So folgt 174 v auf den

1 Diese Dialektform für اسیر findet sich auch sonst im Arab., s. Boctor bei Dozy, II 852, meinen *Grundr.* I 46, 1.

zitierten Vers: ينافى كول تزا احميشى „Seine Wange ist eine frisch (pers. تازه) erblühte Rose".

Im Gebrauch der Pronomina bei unsrem Dichter fällt besonders auf, daß das Pron. I. Pers. so oft im possessiven Sinn einem Nomen nachgestellt wird, wie جان من (neben جان بنم 175 v 23) „meine Seele" pass., حال من „mein Zustand" (176 v 31), شاه من „mein König" (175 v 27, 176 r 10). Das können doch wohl nur Fehler sein, indem der Dichter persische und türkische Syntax vermengt, wie er es in den oben zitierten persischen Versen tut. Noch stärker ist die Willkür in: الولور سن بو جهان دا من نصيب „Du wirst in der Welt als mein Anteil genommen" (175 r 33)[1] Daneben findet sich aber auch die echt türkische Konstruktion, wie جانمن ينائم „meine eigene Wange" 175 v 14.

Auch in der Nominalflexion sind zahlreiche Abweichungen von der türkischen Norm zu beobachten, die nur als Folgen unsicherer Sprachkenntnis zu verstehn sind. Hier sollen nur einige, besonders auffallende Redewendungen notiert werden. Der Dativ bleibt oft unausgedrückt, so: دشمنم ويرما قلاغن „Meinem Feinde leih dein Ohr nicht" (175 r 36), يوزى جانم بستان اولدى „Sein Gesicht ist für meine Seele ein Garten" (175 v 22), يانم كل „komm zu mir" (178 v 5, 179 r 6), بو اوط يندى „brannte an diesem Feuer" (180 v 31), wo man auch den Dativ erwarten sollte. Aber auch der Akkusativ bleibt manchmal unausgedrückt, so: بو اوركم حقيق سوير سن „dies mein Herz liebt dich in Wahrheit" (180 r 32), zugleich mit dem an sich erforderlichen rückweisenden Pronomen: قويكيل شاهم دشمان سوزا „laß beiseite, mein König, das Wort des Feindes" (176 r 18), wo die Endung *-ā* lediglich dem Reim dient (s. o.). So wird auch die Endung in كوستن بنا دشمان سوزا „du zürntest mir wegen der Rede des Feindes" (179 r 6) schwerlich als Dativ zu nehmen sein. Der Ablativ bleibt unausgedrückt in من اولمشم بو جفا „ich bin infolge jenes Unrechts gestorben" (174 v 31), der Lokativ in: كلمكم ديدن كم كلميشى „als ich kam, sprachst du, wer ist gekommen?" (175 v 23).

[1] In dem scheinbar ähnlichen: خججن جانم سنا وصلن من اريشى „o daß doch, meine Seele, die Verbindung mit dir mir zuteil würde" (65 v 8 = 161 v 8) könnte من wie an den oben zitierten Stellen für منا stehn mit Kontraktion; zu dem Verbalabstrakt اريشى s. u.

In دنز جفا دشمشم „Ich bin in das Meer des Unrechts gefallen" (181 v 3) fällt neben dem Fehlen der Kasusendung auch noch die untürkische Stellung des Genetivs auf, die freilich auch altosmanische Dichter aus Versnot zulassen, wie جمالی کیشنك „die Schönheit des Menschen" (*SN* 16, 3) und so oft. So hat auch die Nachsetzung des Adjektivs, wie کون قناغ „die glänzende Sonne" (179 r 13), بو جفا اوزن ایلا „mit jener langen Qual" (180 r 23) bei diesen zahlreiche Parallelen.

In der Nominalstammbildung ist nur der vereinzelte Rest der Bildung auf *-si* (*ZDMG* 70, 212) zu bemerken in کرجکسی „wahrhaft" (67 r 29 = 163 v 4). Wenn statt dessen 92 v 1 in dem 10silbigen Verse: بو سوزم کرجك اسی سورکیل کولن „dies mein Wort ist wahr, frage dein Herz" eine viersilbige Form erscheint, so ist darin wohl eine Volksetymologie zu sehen, die in der Endung das Wort *issi* „sein Herr" gesucht hat. Das für die älteren Stufen des Osmanischen so überaus charakteristische Verbalabstrakt auf *-t* findet sich hier, abgesehen von dem noch im Neuosmanischen erhaltenen اوکت „Rat" (67 r 14 = 92 r 26 = 163 r 26), nur noch einmal in سویدم کولن الجندا ینمدی „die Liebe zu mir ist in deinem Herzen nicht entbrannt" (67 r 23 = 163 v 3); dafür steht 92 r, u سویدکم, das sonst immer nur „mein Geliebter" heißt.

Das Verbalabstrakt auf *-iš* ersetzt hier oft noch Verba finita, wie یوخسا بزدن جان یاریش „sonst trennt sich die Seele von uns" (65 r 10). An Stelle des oben zitierten خنجن جانم سنا وصلن من اریش „o daß, meine Seele, die Verbindung mit dir mir zuteil würde" (65 v 8 = 161 v 7) setzt die Parallelstelle 177 r 34: جان کوسرسن یوقدن نا ایشلمش „du zürnst, o Seele, grundlos; was hat er getan?". Weniger primitiv wirken solche Abstrakta mit Suffixen wie im altosmanischen بنوکیله در بکون اُولشُم „mit ihr bin ich heute zusammen" (*SN* 256, 8). Wenn nun unser Dichter gar einen Satz wagt, wie نا دیلرسن من قبول „was du wünschest, nehme ich an" (8 v 17), so kann man fragen, ob eine so kühne Konstruktion noch türkisch gedacht sei.

Wie im Osttürkischen (s. Kāšġarī in *MW* 127) und im Altosmanischen (s. z. B. Sulṭān Weled, 58, 4) so dient auch hier noch oft das Pronomen اول als Kopula im Nominalsatz. Ausgegangen ist dieser Gebrauch wohl wie der entsprechende der

semitischen Sprachen von dem zur Hervorhebung, wie سندن وفا اول دیلم „ich wünsche von dir Treue“ (= Treue ist es, die ich von dir wünsche) 175 r 3. Hier verbindet sich اول nun auch mit der gewöhnlichen Kopula دور wie یای قاشی اول دور „ein Bogen ist seine Augenbraue“ (175 r 12), سنن بوین جدا اول در „Deine Gestalt ist ausgezeichnet“ (177 r 17 = 65 r 30 = 161 r 29, wo اولدی). In freier Wortstellung: یوزن کونش دور اول حقیق کنکل سوزن اول دور شکر „Dein Gesicht ist die Sonne in Wahrheit, mein Herz, dein Wort ist Zucker“ (180 v 31). Diese Verbindung schließt sich dann zu einem neuen Verbum zusammen in: منم اول دورمکن (l. م) بوعشق الجندا سنن الجون جانم یازخ در „daß ich um deinetwillen in dieser Liebe bin, meine Seele, ist Sünde“ (175 v 6), وصلن ایراخ من نیلیم اول دورمکم دور حلال „die Verbindung mit dir ist fern, was soll ich tun? Daß ich hier bin, ist erlaubt“ (eb. 16). Man könnte geneigt sein, darin das ostt. Verb *oldurmaq* „sitzen“ zu suchen; aber dagegen spricht, daß dies hier schon in seiner osman. Gestalt اوطورّ 67 r 22 = 92 r 34 = 163 v 2, sowie 179 r 6 und 180 r 9 sich findet. Dagegen kann man die Vermutung nicht unterdrücken, daß das Verbum *olmaq* „sein“ erst aus der Verwendung von *ol* als Kopula entstanden ist.

Von Verbalstammbildungen ist nur noch ein Beispiel der im Altosmanischen (s. *ZDMG* 73, 15) so häufigen Verba auf *-iq* > *-iḫ* zu beachten in اجخقتی „wurde zornig“ (174 v 4) von اجی „bitter“. Daß in جیغ „herausgehen“ dieselbe Bildung vorliegt (*MW* 35), ist der Sprache nicht mehr bewußt.

Der Infinitiv wird hier auch nach velaren Stämmen immer مك geschrieben, wie سطمکم „mein Verkaufen“ (177 r 6), سورمکین „durch sein Fragen“ (eb. 10) usw.

Eine eigentümliche Infinitivbildung liegt vor in: کوزم استر سنن یوزن کورجا „mein Auge wünscht dein Gesicht zu sehn“ (181 r 25); das kann wohl nur der Äquativ zu dem Verbalabstrakt *görü* oder *görä* sein. Ein Beispiel erstarrter Verbindung eines solchen Abstrakts mit einem Hilfsverb haben wir in: کشکا وصلن بزا دوشه ویری „möge die Verbindung mit dir mir zuteil werden“ (64 r 23 = 161 r 25 = 176 r 9).

Der Imperativ 2. sg. tritt hier meist mit der Endung *-qyl* auf, die aber auch nach velaren Stämmen stets کیل geschrieben

wird, wie صال كيل „wirf" (176 v 5), قوى كيل „laß" (eb. 8), تخكيل „schau" (eb. 19), سورماكيل „frage nicht" (175 r 35). Das ist aber wohl nicht nur eine Ungeschicklichkeit der Schrift, so wenig wie die Verallgemeinerung von مك , da ja für مق vielmehr مغ zu erwarten gewesen wäre (*ZDMG* 73, 9), während in altosmanischen Formen wie ديغيل „sage" Sulṭān W., 26, 6, die Etymologie noch nachwirkt. Mehrfach findet sich aber auch schon der reine Stamm als Imperativ.

Bei den Formen des finiten Verbs ist der Gebrauch des Optativs nicht nur in futurischem Sinn, der der Grundbedeutung noch nahesteht, wie الجم اندى „ich will schwören" (174 v 13), ديدن سن دشمانا دونم نيشن شاهم سن دونمدن „du sprachst zum Feinde: „Ich werde mich abwenden"; warum, mein König, hast du dich nicht abgewandt?" (64 v 13 = 176 r 28, wo دشمان ارا ديدن دونم und نيجون). Bei dem Verse: بزدن نيشون يوز دوندرا „warum wendet er das Antlitz von uns?" (64 v 17 = 160 r 12 = 176 v 4) kann man zweifeln, ob der Optativ gemeint ist, oder der Aorist mit Haplologie für دوندرر (s. u.) und dem reimenden *-ā*, wie gleich im nächsten Vers نيدرا „was tut er?"

Von den Aoristen ist nur كورارم „ich sehe" (170 v 20) (wie bei Kāšġarī und in der *Qiṣṣa'i Jūsuf*, s. *AQJ* p. 30) bemerkenswert, das in den Parallelstellen 64 v 33, 160 v 28 durch كورم يار ersetzt wird. Diese Form könnte als Optativ genommen werden, aber auch als haplologisch verkürzter Aorist; nur diese Auffassung ist möglich bei dem zweisilbigen كورسن „du siehst" (175 I, 7) und in: بوعاشق وصلن كوزتى اجمكا كيرمو زنا „Dieser Liebende hat die Verbindung mit sich behütet; wird ein Ehebrecher ins Paradies kommen?" (eb. 9). So wird auch كينغى قرار „sein Glanz wird dunkel" (180 v 25) für *qararyr* stehen. Solche verkürzten Aoriste von *r*-Stämmen sind ja im Altosmanischen ganz gewöhnlich, s. *AQJ* p. 9, dazu *SN* 8, 11. Die Endung des negativen Aorists wird immer مس geschrieben, in der 1. Pers. aber lautet sie stets wie بلمنم „ich weiß nicht", دونمنم „ich wende mich nicht ab", المنم „ich nehme nicht" usw. Hier ist die altosmanische Endung *man* (s. *AQJ* p. 31) noch durch Antritt des Suffixes erweitert.

Beim Präteritum auf *miš* ist zu beachten, daß die der Sprache Kāšġarī's geläufige Verwendung der Endung auch im passiven Sinn (s. Deny, *Grammaire*, 1115, Add. zu 759) auch

hier noch öfter zu beobachten ist, wie: بر سوز وار سويليم يوخ ديميش „ich habe ein Wort zu sagen, aber es ist nicht gesprochen" (65 v 2 = 161 r 10 = 177 r 10), يناغى كول تزا اجمش „seine Wange ist eine frisch erblühte Rose" (174 r 10), اكر اولدى جانم اول تختمش [= طاغيتمش] „wenn er stürbe, würde meine Seele aufgelöst" (65 v 6 = 161 v 6 = 177 r 32), ططلو جميعى سخلميش [= صاقلامش] اول اغزينا „alles Süße ist für seinen Mund aufbewahrt" (175 r 15), يازمشدى [تى] الما كوردم بكون „ich sah es heute auf meiner Hand geschrieben" (65 r 25 = 161 r 22 = 177 r 10). Doch findet sich das Passiv auch schon besonders ausgedrückt in سطلمش „verkauft" (161 v 1 = 177 v 27).

Der Kopulativ kann wie im Altosmanischen auch in die Flexion hineingezogen werden, wie دورب دور „er steht" (175 r 3), اولب من ايدم „ich war tot" (64 r 4 = 161 v 13 = 175 v 31), بيرتلب دور وصلن هجرن بكون „es ist mir heute gleich, ob du dich von mir trennst oder dich mit mir verbindest" (65 r 24 = 160 r 20 = 177 r 8).

Die Syntax zeigt die gleichen Einflüsse des Neupersischen wie im Altosmanischen. So wird der Optativ meist durch كشكا verdeutlicht, wie es schon die *al-Qawānīn al-kullīja*, 72, vorschreiben. Doch findet sich dafür öfter auch das echt türkische خجن eig. „wann?", das außer mit dem Optativ, wie خجن كوزم يوزى كورا „o daß mein Auge sein Gesicht sähe" (64 v 14 = 160 v 9 = 176 v 1), auch mit dem Aorist, wie خجن بو ديلاكم جانم كورورم „o daß ich meinen Geliebten, meine Seele sähe" (181 r 26), und häufiger noch mit dem Präteritum verbunden wird, wie: خجن جانم قولن درمانى بولدى „o daß meine Seele für deinen Sklaven ein Heilmittel fände" (66 v 32 = 92 r 2). So kann auch كشكا mit beiden Formen verbunden werden, wie كشكا شاهم كوررم „o daß ich meinen König sähe" (66 r 12 = 162 r 11 = 178 r 2), كشكا شاهم سوزم فال اولدى „daß doch, mein König, mein Wort ein Vorzeichen sein möge" (67 r 7 = 92 r 19).

So tritt auch zum Konditionalis schon oft das pers. اكر, wie es auch die *Qaw.* 20, 13 ff. schon kennen, wie اكر اولسن اول صون] يا حياتم [جانم] شاهمن اوندن دونم 176 r 19] „wenn du, mein Leben (v. Seele), mein König bist, so wende ich von ihm mich ab" (64 v 32 = 161 r 27 = 176 v 19) und negativ: اكر سورمسن (181 r 21) „wenn du nicht fragst". Aber in اكر كركسن صطمكا „wenn du verkaufen mußt" (68 r 23 = 161 v 18 = 177 r 5) liegt

wohl die aus dem Altosman. in *AQJ* § 45 belegte nominale Ausdrucksweise vor. Für den Kond. kann auch der Aorist eintreten: کر اوزی جان سوررسن „wenn du nach ihm fragst“ (175 r 4).

Recht zahlreich sind auch schon die dem Türkischen ursprünglich fremden Relativsätze, eingeleitet durch das türk. کیم, seltener durch pers. کی für که, meist mit اول als Korrelativ, wie: اول کیم اوزی سوزی اشتی حیران اولدی سوزنا „wer sein Wort hörte, wurde dadurch verwirrt“ (175 r 23), اول کی دیلر فرقتن اولصون جانی اول کور „wer die Trennung von ihm wünscht, der soll blind sein“ (60 r 29 = 162 r 35 = 176 r 26), کیم کورر [کورا] حسنن قلر جانی دلو „Wer seine Schönheit sieht, dessen Seele wird toll“ (65 v 3 = 161 r 6 = 177 r 22), کی کورر اورك ایجندا سندن اوزکا شاهمن „Wer in sein Herz sieht, ist ein anderer als du, mein König“ (180 v 7).

Wie im Pers. dient کی dann auch zur Einleitung abhängiger Sätze, wie: حاتم قولن دیکیل نا ایلدی کی بنی حالم شاهم هیچ سورمدی „Meine Seele, sage deinem Knecht, was er getan, daß mein König sich nicht nach meinem Befinden erkundigte“ (67 r 6 = 92 v 3 = 163 r 23). دیلارم کی کلا کلماس „Ich wünsche, daß er kommt, er kommt aber nicht“ (180 v 15). Begründungssätze können noch durch Zutritt von جون verdeutlicht werden, wie: جن کی [جونك] وصلن بزا شاهم کلماس „Da die Verbindung mit dir nicht zu uns kommt, mein König“ (64 r 27 = 176 r 12), mit einfachem جون (160 r 27).

Ein Einfluß arabischer Syntax verrät sich wohl nur in der häufigen RA شرا سطمك „verkaufen“, das sich durch die Variante شارا (177 v 27, 181 r 6) doch wohl als volkstümlich ausweist.

Der Wortschatz des Dichters ist entsprechend dem engen Kreis seines Stoffes nicht sehr reichhaltig. Er hält nicht entfernt den Vergleich mit den altosmanischen Dichtungen aus, sondern steht dem seines älteren Zeit- und Standesgenossen und Bruders in Apoll, des Qāḍī Burhāneddīn, sehr nahe, soweit man nach den Stambul 1922 von فیلر غوسعل veröffentlichten Proben aus seinem *Dīwān* schließen kann. Nur begegnet auch hier wieder ein charakteristisches Āzerīwort. Die Annahme liegt nahe, daß sich dieser Dialekt damals schon in seinen späteren Sitzen gefestigt hatte. Zur Charakteristik des Wortschatzes seien hier nur noch die wenigen altertümlichen, dem späteren Osmanischen verlorenen Wörter aufgeführt.

In dem Verse زحمتا بوکوج اردم „Mit Not ertrug ich diese Mühe" (174 v 18) liegt ein Verbum vor, das ich nur noch aus *SN*, 273,4 درلو بلا اروں kenne, das aber mit Kāšġarī's *armaq* „müde werden" (*MW* 10) identisch sein dürfte.

اورك „Herz" für يورك pass. (z. B. 174 v 34, 35, 175 r 30, 176 r 8 usw.) stimmt mit dem Āzerī bei Foy *MSOS* VI 140. Denselben, für diesen Dialekt charakteristischen Schwund des anlautenden *j* zeigt ايبار „Moschus" für *jypar MW* 88 (65 v 30 = 177 v 31; 67 v 14 = 92v 23, 179 v 34). Ein für unseren Dichter besonders charakteristisches Wort ist قيناخ „Glanz", „glänzend", „wert, lieb" wie خجن جانم کوزم کورر بيزا قناخ اولر „daß, meine Seele, mein Auge sähe, wie uns Glanz zuteil wird" (180 r 6), خجن کورم جانم بزا کلدی قناخ „daß ich sähe, meine Seele, wie der Glanz zu uns käme" (65 v 31 = 161 v 32 = 177 v 22), کينغی قرار „sein Glanz verdunkelt sich" (180 v 24), بنم ايیم کون قناخ اول کيل „Mein Mond, werde mir zur glänzenden Sonne" (179 r 13), بزا قناخ اول کيل نکار „sei uns ein glänzendes Bild" (180 v 26), سلطانم کل کيل بزا جانم قناخ „Mein Sultan, komm zu uns, meine glänzende (liebe) Seele" (65 v 15 = 92 r 27 = 163 r 27). Das Wort findet sich sonst nur noch als قيناق „puissant, illustre" bei Pavet de Courteille. Ein den Ġuzz eigentümliches, später verschollenes Wort ist nach Kāšġarī *MW*, 142 قيطرمق „zurückbringen", das sich hier (65 r 19 = 160 r 12) findet: قيطرور يوزی مندن „er wendet sein Gesicht von mir", wofür (176 r 40) das modernere دوندرر setzt, wie dies Verb auch (161 r 24, 177 r 14) für کوجمز قيطردی وصلن „die Verbindung mit dir brachte unsere Kraft zurück" (65 r 27) eintritt.

Ein Hapaxlegomenon ist يلاخمك „leuchten" in کشکا کوز سنا يلاختی „daß das Auge dir leuchte" (66 v 26 = 163 r 5 = 178 v 29), offenbar eine Weiterbildung des *Ungar. Jahrb.* VIII, 260 behandelten Mimemas.

Ein früh verschollenes Wort ist noch يون, das Pavet de C. als „visage, intelligence, ornement" erklärt, in کيك يونی سنا اوخشر „das Gesicht des Rehs gleicht dem deinen" (181 r 15), das aber auch das Altosmanische noch kannte, s. *SN*, 6, 1 دوتر يوننی تمو اندن يکا „alle wenden ihm ihr Gesicht zu", und in übertragenem Sinn که صورتده معنی يونن اکليا „daß er in seiner Gestalt das Bild des Sinnes erkenne" (eb. 248, 11).

DREI GEDICHTE VON TEVFIQ FIKRET UND ZWEI VON MEḤMED 'ĀKIF.

ÜBERSETZT VON

A. FISCHER.

In der Einführung zu der von mir gemeinsam mit A. Muhieddin[1] veröffentlichten *Anthologie aus der neuzeitlichen türkischen Literatur* steht auf S. 15 der Satz: „Da die Schwierigkeiten, die die Anthologie enthält, alles in allem genommen mehr noch auf syntaktischem und gedanklichem als auf lexikalischem Gebiete liegen dürften, wird manchem Benutzer des Buches die Mitteilung willkommen sein, daß A. Fischer die künstlerisch bedeutsamsten Stücke, die es enthält, an anderer Stelle auch in deutscher Übersetzung vorlegen wird". Abschlagszahlungen auf die Schuld dieses Versprechens haben schon meine Arbeiten *Übersetzungen und Texte aus der neuosmanischen Literatur*. I. *Dichtungen Mehmed Emins* (= *Morgenländische Texte und Forschungen*, hrsg. von A. Fischer, I, 3) und *Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei. Türkische Stimmen verdeutscht*, sowie mein Aufsatz *Sechs Gedichte von Ali Dschānib, übersetzt*, diese Zeitschr. I, 533 ff. enthalten. Eine weitere Abschlagszahlung leiste ich hier, und in etwa zwei Monaten dürfte in den *Abhandlungen der Sächs. Akademie der Wiss.* ein Heft aus meiner Feder: *Dichtungen 'Abdülḥaqq Ḥāmid's, verdeutscht* erscheinen, das auch alle in der *Anthologie* enthaltenen Proben aus Ḥāmid's Werken in Übersetzung bringen wird.

Die hier verdeutschten fünf Gedichte stehen sämtlich in der *Anthologie*, und da diese jedermann bequem zugänglich ist, so wäre es nur Verschwendung von Raum und Geld, wollte ich sie hier noch einmal türkisch mit abdrucken lassen.

Die Textgestalt, die diese Gedichte in der *Anthologie* zeigen,

---

1 Die Türken sprechen den Namen in Wirklichkeit *Muhiddin* aus.

ist den von den beiden Dichtern selbst veranstalteten Ausgaben ihrer Werke entnommen. Fikret's «بالیقجیلر» („Die Fischer") ist nämlich ein Abdruck von *Rübāb-y šikeste*, S. ١٨ ff., Fikret's «بر تصویر اوكنده» („Vor einem Gemälde") von *Ḫalūqun defteri* [S. ١٣ f.], Fikret's «هلال أحمر» („Der Rote Halbmond") von *Ḫalūqun defteri* [S. ٨٤ ff.], 'Ākif's «كوفه» („Der Tragkorb") von *Ṣafaḥāt* I, S. ٢٨ ff. und 'Ākif's «عزم» („Entschluß") von *Ṣafaḥāt* I, S. ٨٩ ff.

Die fünf Gedichte, die ja — beziehungsweise — für den großen Künstler Fikret und den moralisch-sozialen Versprediger 'Ākif besonders charakteristisch sind, erfreuen sich bei den Türken der größten Hochschätzung. Das ist mir nicht nur wiederholt von Türken und Türkinnen bestätigt worden, sondern es geht auch daraus hervor, daß sie, wie ich höre, wohl alle in den heutigen Schulunterricht eingeführt worden sind. Namentlich die „Fischer" lernt heute wohl jeder junge Türke und jede junge Türkin schon auf der Schule kennen.

Auf diese Weise erklärt es sich, daß man unseren Gedichten auch in den besten einheimischen Lesebüchern und Anthologien begegnet. So steht «بالیقجیلر» auch bei Ǧelal Sāhir und Köprülüzāde Meḥmed Fuad, *Qyrāat-i edebijāt*, II, S. ١٣١ ff., «بر تصویر اوكنده» auch bei Süleyman Ṣevket, *Güzel yazılar*, II, S. 208 und «كوفه» auch ebenda I, S. 83 ff.

Zwei von den Gedichten sind bereits ins Deutsche übertragen worden, nämlich «بالیقجیلر» von Habib Edib, *Türkische Geschichten* (= *Deutsche Orientbücherei*, hrsg. von E. Jäckh, XXIII), S. 71 ff., und «هلال أحمر» von Tekin Alp [M. Cohen] in der *Österreichischen Rundschau*, Bd. XLVI, Heft 6, S. 253 ff. (s. schon *Anthologie*, Einführung S. 15, unten). Aber diese Übersetzungen enthalten eine ganze Anzahl von Fehlern und sind außerdem — in ganz besonderem Grade gilt das von der zweiten — zu frei.

Die abendländischen Darstellungen der modernen türkischen Literatur, die sich auch mit unseren zwei Dichtern befassen, darf ich hier als bekannt voraussetzen[1]. Das wichtigste einheimische Werk über die türkische Moderne ist jetzt Ismā'il

---

1 Man sollte zu beiden aber auch A. Muhiddin, *Die Kulturbewegung im modernen Türkentum*, S. 6 ff. vergleichen.

Ḥabib, *Türk teğeddüd edebijāt-y tarīḫi*, Stambul 1340. Fikret sind darin die SS. ٤٤٠—٤٧٧, 'Ākif die SS. ٦٥٣—٦٥٩ gewidmet.

Fikret ist 1914 gestorben. 'Ākif lebt noch, aber außerhalb der Türkei. Der charaktervolle Mann, der ehemalige Führer der türkischen „Islamisten"[1] und Schriftleiter des *Sebīl-ür-reschad*, hat es verschmäht, mit der großen Mehrzahl der heutigen türkischen Literaten und Intellektuellen vor Angora Kotau zu machen und hat das Exil einer Verleugnung seiner Gesinnung vorgezogen. Er ist seit einiger Zeit Lehrer des Türkischen an der „Egyptischen Universität" in Kairo.

Ich habe Gelegenheit gehabt das fertige Manuskript meiner Übersetzungen Herrn Dr. med. A. Nureddin[2] aus Konstantinopel vorzulesen und habe mich dabei durch mehrere kritische Einwendungen, die dieser machte, veranlaßt gefunden, es noch an fünf oder sechs Stellen zu ändern. Ich möchte nicht unterlassen meinem türkischen Freunde für seine Belehrungen auch hier zu danken.

I. Drei Gedichte Tevfiq Fikret's.

1. Die Fischer.

„Heute haben wir wieder Hunger, meine Kinder", sagte der Vater[3],
„Heute haben wir wieder Hunger. Aber morgen, hoffe ich,
Wird sich das Meer etwas beruhigen . . . Was tun? Schicksal!"

„Nein, ich fahre, wie wütend auch das Meer sei",
Antwortete sein Sohn. „Bleib du morgen ein wenig bei meiner Mutter!
Die Ärmste ist wieder seit Tagen krank" . . .

„Gut!
Arbeite auch du ein wenig, mein Sohn, strenge auch du dich ein wenig an!

---

1 Vgl. A. Fischer, *Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei*, S. 3 ff.

2 Siehe schon diese Zeitschrift I, 132.

3 Im *Rübab* der Druckfehler بدر statt پدر.

Deine Mutter und dein Vater, zwei elende Geschöpfe — wir
müssen nun sterben" . . .

Der Junge dachte nach, mit einem klagenden Blicke. „Und wir,
Und ich, wie soll ich leben, wenn ihr sterbt?" .

Noch immer
Schlugen draußen tosend, einem wütenden Heere gleich
Die Wogen zu Tausenden gegen das Ufer, nervös.

„Du bereitest morgen vor Sonnenaufgang die Netze vor.
Geh gar nicht ohne ein Reserveseil und etwas Reservekork[1]
mitzunehmen! . . .
Sobald du das Segel geöffnet hast, dann kümmre dich um nichts
weiter, laß es (das Boot) spielen!
Das Boot ist wie ein Kind: spielt es, dann sorge dich nicht,
Rühre seine gute Laune nicht an! Nur sei wachsam, denn
Das Meer ist wie ein Weib: man darf (beiden) nicht trauen,
wohl gemerkt!"

Das Meer verbreitete draußen in langgezogenen Schreien
Nach allen Seiten hin den Lärm eines hysterischen Weibes.

„Soll der Kleine morgen allein fischen gehn?" (fragt die Mutter).
„Er wollte gehn" (lautet die Antwort des Vaters). „Er sagt:
'Bleib du zu Hause!'"

„Aber wenn ich etwa
Sterbe, ehe er wiederkommt?" . . .

Die Frau blieb nach diesem letzten Worte
Nachdenklich. Der Fischer und sein Sohn sahen mit einem
Seitenblicke

---

1 Gemeint ist der Kork, der an den Ecken der Netze angebracht wird, um sie an der Oberfläche des Wassers zu halten. مانطار ist das ngr. μανιτάρι (<agr. ἀμανίτης); s. Gustav Meyer, *Türk. Studien* I (*SBAk. Wien*, phil.-hist. Kl., Bd. CXXVIII, Abh. 1), S. 32 und Sāmi, *Qāmūs-u türki*, s. v. Es bedeutet seiner Etymologie entsprechend zunächst „Pilz", dann aber auch „Kork" und weiter ganz allgemein „Stöpsel". Vgl. zur Bedeutung „Kork" Sāmi a. a. O.: بر جنس میشه آغاجی قبوغندن چیقان یومشاق بر ماده‌که شیشه وفوچی وساٸره طیپه‌سی یاپیلیر وباتمامق اچون بالیق آغینك کوشه‌لرینه وبو کبی شیٸلره طاقیلیر.

Auf das jammervolle Zucken ihrer verblichenen Lippen
Und schwiegen. So gaben sie sich das Verhängnis,
Das über ihren Häuptern seine Schwingen ausbreitete (d. h. den nahen Tod der Mutter) einander zu verstehn.
Draußen heulte der Sturm immer zornvoller,
Indem er in einem wütenden Krampfe alles ringsum
Erzittern ließ . .
Wie wird der arme Kleine morgen fischen gehn?

Beim Anbruch des Tages fuhr er allein los, sich mit den zusammengeknoteten,
Zusammengeflickten und morschen Seilen eines alten kleinen Bootes[1]
Abplagend. Das Meer schlägt mit derselben Heftigkeit
Wild klatschend den bauchigen, schwarzen Rumpf[2] des alten Bootes
Und quetscht ihn zusammen . . . Oh Hunger, oh Hoffnung!
Am Ufer, auf einem Steine rief eine weiße Geistergestalt,
Mit ihrer Hand gleichsam in die Ferne weisend:
„Vorwärts! Dein Schicksal liegt in diesen Wogen. Fahre zu!“
Das arme halb zerbrochene kleine Boot fährt und fährt. „Fahren,
Das ist dein Schicksal! . . Noch hängt dein Auge am Ufer . . . Fahre zu!“
Er[3] fährt. Aber wie soll ein altes, krankes Boot
Einer solchen Zornesgewalt der Wogen standhalten? . .

Das Meer am Horizonte und die Frau im Hause liegen im Todeskampfe . . . sie sterben.
Am Ufer zeigt — zusammengebrochen unter seiner Last des Wartens, die er drei Nächte lang zu tragen gehabt hat[4],
Und unter dem vernichtenden Schlage seines ganzen Unglücks —
Der Vater einem leeren gescheiterten Boote gegenüber

---

1 Eigentlich „kleinen Troges, kleinen Zubers“.
2 Im *Rübab* der Druckfehler قاربوغەسنی statt قابورغەسنی.
3 Oder „Es (das Boot) fährt“.
4 *Qyrâat-i edeb.* كيجەنك statt كيجەلك. Ist offenbar auch nur Druckversehn.

Mit der Faust in der Ferne eine Stelle[1] und lacht,
In seinem Gesichte tränenvolle, düstre, erstickte Klagen . . .

2. Vor einem Gemälde[2].

Du lachtest, diese Majestät entlockte dir ein Lachen (des freudigsten Staunens). Jene Augenbrauen,
Die mit feurigen, pfeilgleichen Blicken bewaffneten
Augen, jene eherne Brust, die den Bewegungen
Eines springenden Tigers ähnlichen schnellen und beflügelten
Ritterlichen Manieren und jener Löwenarm
Ließen deine Nerven (in bewunderndem Entzücken) erbeben[3]. Diese ererbte und angeborene
Tapferkeit ist ein dir von einem fernen Ahnen gespendetes
Adelndes Geschenk. Du wirst dieses kühne und edle Blut
Verschwenderisch dahingeben, um die Menschheit neu zu beleben.

Einen Weg, den du als recht erkannt hast, wirst du auch allein (ohne Begleiter) gehn!

3. Der Rote Halbmond.

Angesichts seiner edlen Vereinigung[4].

Abel und Kain, zwei Brüder . . . Die Geschichte
Stellt uns (allegorisch) das Bruderverhältnis in einer blutigen Szene (der Ermordung Abels) dar
Und unterbreitet den Blicken Tausende von Erscheinungsformen (Wirklichkeit gewordene Entsprechungen)

---

1 Wohl die Stelle, wo er seinen Sohn ertrunken glaubt.

2 Die Situation ist wohl die, daß der Dichter seinen Sohn *Ḫaluq* anredet und daß das Gemälde einen Ahnen Fikret's darstellen soll.

3 اوينالدى in der *Anthologie* ist natürlich Druckfehler für اويناندى (s. schon das Druckfehlerverzeichnis auf S. ٢٣١ der *Anthologie*).

4 Eigentlich ist die ganze Überschrift offenbar aufzufassen: „Angesichts der edlen Vereinigung des Roten Halbmonds". *Ḫalūqun defteri* hat hierzu noch die Fußnote: بر اجتماع مخصوصده اوقونمق اوزره يازديرلشدى „Die Abfassung dieses Gedichtes war zu dem Zwecke veranlaßt worden, daß es in einer besondern Versammlung (des Roten Halbmonds) vorgetragen würde". Der «Rote Halbmond» ist bekanntlich das türkische Gegenstück des abendländischen «Roten Kreuzes».

Jenes fürchterlichen Bildes, die schrecklich sind
Wie ein Lachen des Fluches und voll Zorn. Während der Mensch,
Unschuldig (von Haus aus), aber (schon) getadelt[1], sündig, aber bereuend[2], aus seiner Heimat,
Aus seiner erhabenen Heimat (dem Paradiese) auf diesen niedrigen Kampfplatz (die Erde)
Zu ewiger Qual und ewiger Verbannung
Vertrieben wurde, hat eine Stimme aus dem Jenseits ihm zugerufen:
„Steig empor!“ Und der allmächtige Herrscher, der das arme Geschlecht, das von ihm (dem ersten Menschen) stammen sollte,
In gleicher Weise zu Schande wie zu opfervoller Anstrengung verurteilte
Und eine niedrige Kreatur durch den Ansporn zum Aufstieg ermüden,
Ermüden, aber doch leben lassen wollte,
Hat seinem (im Paradies bezeigten) Ungehorsam eine blutige Strafe bereitet:
Die Menschenkinder werden vernichtet werden, indem sie (einander) vernichten;
Jeden Augenblick wird sich dieses Unglückstal mit Blut anfüllen!

*

Die Menschenkinder, dieses Gemisch von Gegensätzen:
Von Teufeln und Engeln, Vernunft und Wahnsinn, Liebe und Ungerechtigkeit[3],
Sind alle geprellte Sklaven von Zorn und Haß,
Sie sind alle Todfeinde von einander und dürsten einer nach des andern Blute.
Alles was sie säen ist Zwietracht, und alles was sie mähen[4] ist Haß;

---

1 Oder „tadelnswert“.

2 Man beachte die Assonanz in معصوم و ملوم und in آثم و نادم.

3 Statt des Punktes sollte hinter بیداد ein Komma stehn; s. schon diese Zeitschrift I, 133.

4 In der *Anthologie* بچدكلری, das Original hat aber besser — بیچه دكلری. (Das türk. Riqʿa — *Ḫalūqun defteri* ist bekanntlich in autographiertem Riqʿa veröffentlicht — ist nicht nur häßlich, sondern auch sehr undeutlich.)

Ihre Spur an den Orten, durch die sie gezogen sind, ist eine blutige Linie.

Üble Nachrede und Heuchelei bilden das Gespinst des Schleiers ihrer Gesichter,

Bruderblut ist der alte Wein ihrer Becher.

Morden ist Sieg, Niederreißen Ehre, Plünderung und blindes Blutvergießen Ruhm;

Haß und Unrecht heißen (bei ihnen) Gerechtigkeit und Wohltun.

Das Recht ist (nur) eine uralte Erinnerung, dazu verurteilt vernachlässigt zu werden;

Das Gesetz ist jene geballte große Hand: die Faust der Vergewaltigung.

Die Menschen zu lieben und zu schützen ist eine Schande, Mitleid zu hegen ein Fehler;

Eine tollwütige[1] Person, den Säbel in der Hand, ist unbestrittener Herrscher;

Die Häupter (d. h. die Regierenden) sind alle erhaben über die Fessel der Sorge;

Gleichheit gibt es nur bei denen, die unter dem Fuße liegen . . .

Seine (des Menschen) Bestimmung ist ja sich auf der schwarzen Erde dahinzuschleppen;

Die Erde ist ihm alles: sie ist ihm Wohnung und ist ihm Brot.

Brot, Wasser, Leben: darin liegt dein ganzes Gedeihen und dein Los.

Aber du machst mit jener deiner Gier . . . du, des überirdischen Gartens

Nachtdunkler Vertriebener, du machst mit jener deiner Gier das Leben

Dir selbst zum Gifte. Die Zusammenstöße dieser Gier

---

1 So versteht Fikret wohl عقور. Vgl. Nādschi, *Luġat*, s. v.: عَقُورْ .. قودورمش، قودوز: كلب عقور und (Samy –) Kélékian, *Dict. turc -franç.*, s. v.: كلب عقور chien enragé. Auch Tekin Alp übersetzt „Ein rasender Mensch". Die eigentliche Bedeutung des Wortes ist freilich „bissig, mörderisch" u. ä. Vgl. für das Arabische die Wörterbücher (und den Halbvers كذلك يفعل الكلبُ العقور Maqqarī, *Analectes*, II, ٧٧٨, ٢٨), und für das Türkische besonders Sāmi, *Qāmūs-u türki*, s. v.: عَقور . . ايصيريجى، صالر، آزغين = كلب عقور، (قودوز معناسيله استعمال غلطدر).

Erschüttern und vernichten deine Anstrengung. Und nun spritzt
aus deiner Hand,
Nun spritzt aus deinem Fuße, deinem Kopfe und deiner Zunge
Blut, es regnet Blut, Blut überflutet (die Welt), Blut!
Betrachte deinen Zustand, Gedankenloser! Diese rote Unglücks-
masse
Bist du; diese Gräber sind der Schmuck deiner Gewalttat!
Sieh einmal mit Scham hin: was du da vor dir erblickst
Ist ein Schlachtfeld, eine peinigende Walstatt. Was dort liegt[1],
Schau, schau, diese beschmutzte, diese kalte Leiche . ein
Herr ist's,
Ein Offizier, eine in dreißig Jahren aufgeblühte große Rose,
Das Kind einer Familie, eine Hoffnung des Vaterlands . . . Lache,
Lache du, freue und rühme dich[2]! Sieh, Siege
Und Ruhm! Jubelgeschrei verbreitet sich überall! . . Aber
jener unter dem staubbedeckten,
Stummen Stein Liegende, wie steht es mit ihm?[3] . .
Ach! Wehe dir, du blutschlürfende Kreatur!
Ekel vor deinen schaurigen Bildern! Jene aus Blut,
Aus Blut, aus Wunden, aus Weinen, aus Schmerzen und Weh-
klagen
Gefertigten unheilvollen Bilder, jene bedrückenden
Höllenbilder . . . Aber doch hat dein Herr Mitleid (mit dir)
gehabt,
In seinen Fluch-Gifttrank hat er eine Träne des Erbarmens
Gemischt. Ihr erlauchtes Kind ist diese Vereinigung.

Eine Vereinigung, die mit ihrem Halbmonde und ihrer Schön-
heit himmlisch ist;
Die himmlisch ist mit der Heiligkeit ihrer Absichten und ihrer
Werke.

Ehrerbietung dir, du — mit dem Troste der Schwachheit beauf-
tragte —

---

1 Statt des Semikolons sollte man hinter شي ein Komma erwarten.

2 In der *Anthologie* der Druckfehler او گون statt اوگون; s. wieder schon *Islamica* I, 133.

3 Ersetze in der *Anthologie* das Semikolon hinter وار mit dem Original durch ein Fragezeichen.

Den Hilflosen traulich und heilungverbreitend hingestreckte Hand!
Ehrerbietung dir, sachkundige Liebe, die das Blut
Vom Gesichte des Menschen mit Zartheit[1] und Charakterstärke abwischt!
Ehrerbietung dir, neubelebende Hand, die du
Die giftige Kralle des Krieges aus der Lunge des Jahrhunderts ausreißen wirst!
Ehrerbietung dir, rosenstreuender heller Glanz,
Ehrerbietung dir, Ehrerbietung dir! . . .

Aber wenn dich das Gewissen
Immer in Blut versunken und (blut-)gerötet sehen wird,
Wenn im Menschen dieser Wahnsinn noch lange dauern wird,
Wenn der Menschheit wirklich dieser Streit und diese Feindschaft
Durch göttlichen Ratschluß vorbestimmt, wenn der Mensch dazu verdammt ist . . . wehe!

II. Zwei Gedichte Meḥmed 'Ākif's.

1. Der Tragkorb.

Vor fünf bis zehn Tagen war ich wie gewöhnlich
Früh am Morgen von Hause fortgegangen.
Auch unser Stadtviertel gehört zum Rande von Istanbul[2]:
In seinen Straßen vermag man nicht zu gehn ohne schwimmen zu können!
Neben jedem Schritte wogt ein tiefer See;
Sobald es dunkel wird, stockt der ganze Verkehr.
In einer Hand muß man eine Öllampe haben, in der andern ein Senkblei;
Das und nichts andres ist der Weg der Rettung für den Menschen!
Indem ich, einen großen Stock in meiner Hand, so dahinschritt,

---

1 Geht natürlich hauptsächlich auf die weiblichen Mitglieder des Roten Halbmonds.

2 D. h. zu den armen Stadtteilen.

Damit tastend, und, wenn eine Insel vor mir lag, zutretend, dagegen, wenn sich ein Meer vor mir breitete, hinüberspringend —
(Indem ich so dahinschritt,) Schutz bei den Vordächern jener uralten verfallenen Häuser suchend,
Die sich, Hand in Hand[1], eifrig bemühen sich aufrecht zu erhalten,
Aber mit der stummen Sprache ihrer Haltung die Absicht ausdrücken eine Gebets-Verbeugung auszuführen[2],
— Blieb plötzlich am Fuße meines Wegführers[3]
Ein großer Gegenstand hängen . . Was sah ich?
Ein ziemlich breiter und recht[4] alter Tragkorb lag da.
Während ich (bei mir) sprach: „Das ist ein Lastträgerkorb gewesen; wem mag er gehören?",
Kam von drüben ein etwa dreizehn Jahre alter Junge,
Holte aus[5] und versetzte dem Korbe einen solchen Fußtritt,
Daß er ein ganzes Stück dahinrollte und dann kraftlos niederfiel.
„Mein Vater ist unter dir gestorben, und du liegst noch
Wichtigtuerisch so mitten auf der Straße!"
In diesem Augenblick erschien aus dem Hause gegenüber eine Frau in mittleren Jahren.
„Oh mein Sohn, komm, tu es nicht, zerbrich ihn ja nicht!
Was willst du denn von dem Korbe, mein Liebling? Er ist doch ganz harmlos.
Dein Vater hat ihn acht Jahre lang gebraucht . . Und er pflegte zu sagen:
'Es ist ein sehr glückbringender Korb, fast nie bin ich ohne Last geblieben . .'
Als dein Vater dahinging, ist er (der Korb) wohl gewissermaßen zur Waise geworden!
Mit ihm wirst du deine Mutter und deinen Bruder ernähren.

---

1 D. h. mit vereinter Anstrengung.

2 D. h. vornüber zu fallen.

3 D. h. am untern Ende meines Stockes.

4 اپى *epī* < اپ ایى; s. Aḥmed Vefiq Pascha, *Lehğe-i ʿosmānī*, s. اپ, Sāmi, *Qāmūs-u türkī*, s. آپ, Χλῶρος, Λεξικόν, s. اپ, Barbier de Meynard, *Dict.*, s. آپ u. a.

5 Eigentlich „straffte sich".

Bist du noch ein Kind? Hast du deine Aufgabe noch nicht gelernt?"
Auch ich sagte: „Du, höre doch auf die Worte deiner Mutter! .."
Aber der Junge machte ein saures Gesicht und schrie mich an:
„Du mit deinem Barte, hast du nichts andres zu tun? Geh, scher dich zum Teufel!
Was quatschst du da in der Frühe?
Mir tut das Herz weh: mein Vater, groß wie ein Berg, ist dahin . . ."
„Was willst du jetzt von dem Manne, der dein Vater sein könnte?
Sieh, während der gute Mann ganz ruhig mit dir spricht . . ."
„Laß, Frau, er ist ein Kind, ich nehme es ihm nicht übel . .
Wie heißt du, mein Sohn?"

„Ḥasan".

„Ḥasan, merke auf!
Durch alle diese Wut wirst du nur Schaden erleiden.
Auch mir tat das Herz weh, als ich euer Leid erfuhr . . .
Aber dein Vater empfahl euch dir und ging dahin.
Wie hat er dich, so viele Jahre im Schweiße seiner Stirn arbeitend,
Groß gezogen! So mußt auch du heute deinen Bruder
Ernähren und großziehn, ohne ihn im Zustand einer Waise zu belassen."
„So mit dem Tragkorbe?"

„Gewiß! Warum denn aber diese Worte?
Ist es eine Schande zu arbeiten, mein Lämmchen? Ist es eine Sünde Lasten zu tragen?
Betteln, wenn Hand und Fuß gesund sind, ist eine Schande."
„Wie richtig hat er gesprochen! Küß die Hand deines Onkels, mein Sohn! . ."
„Also hast du es vergessen? Die Schwiegertochter des Nachbars hat am Beiram gesagt:
'Ḥasan, mein Mutterbruder ist in einem Alumnate Offizier.
Du hast ja auch einen klugen Kopf . . Wenn wir es ihm doch einmal sagten . .
Dann würde er dich in der Schule unterbringen . . Warte, ich werde es ihm sagen'. Denkst du wohl noch daran?

Und jetzt willst du mich nicht studieren lassen, sondern willst aus mir in diesem Alter einen Lastträger machen!“
— Ich sah ein, daß diese Auseinandersetzung lange, sehr lange dauern würde,
Und was mich anlangt, so hatte ich an jenem Tage viel zu tun.
Ich verließ sie also und bog in einen steilen Weg ein.
Wer weiß wohl, was aus dem armen Ḥasan geworden ist?

Mein Kind ist ungezogen und will nicht ruhig zu Hause bleiben.
Neulich gingen wir um die Vesperzeit ein wenig nach dem Fātiḥ-Viertel aus.
Wie wir durch das Kohlenhändlertor eintraten, zogen die Kamele,
Wie sie das ja immer zu tun pflegen, des Mädchens Neugierde an:
Jener huckelige Körper, der lange Hals, jene Beine,
Jene Troddel hinten, die sein Schwanz sein soll!
Sind sie nicht wahrhaftig eine Sehenswürdigkeit? In diesem Augenblicke,
Wie ich mich umdrehte — was sah ich? Fünf bis zehn Schritte hinter uns[1]
Kommen ganz langsam ein ehrwürdiger Alter, mittelgroß, mit freundlichem Gesicht,
Einen ziemlich breiten Schal um seine Hüfte und einen Ābānī[2]-Turban auf dem Kopfe,
Und neben ihm mit einem riesengroßen Tragkorbe ein kleiner Junge.
Aber was für ein Zufall!
Der Junge war die arme Waise, die ich an jenem Morgen gesehen hatte . .

---

1 Der Punkt hinter كريدن ist natürlich in ein Komma zu verwandeln. Richtig *Güzel yazılar*.

2 *ābānī* ist ein weißer mit goldgelber Seide bestickter Stoff, der besonders gern zu Turbanen verwendet wurde. Vgl. آبانى صاريقلى Fischer u. Muhieddin, *Anthologie*, ٥٣, 20; ferner Sāmi, *Qāmūs-u türki*, s. v.: اسم. ايپكدن صاريمتراق داللرله ايشلنمش بر نوع قماشكه صارق وساثرده قوللانيليرز بروسه آبانيسى. = صفت. بو قماشدن معمول: آبانى صاريق, Rājif Neğdet u. Ḥasan Bedreddin, *Jeni resimli türkğe qāmūs*, s. v.: زمينى بياض، داللرى زعفران رنكنده ايپك قوماش, auch ʿAli Sejidi, *Resimli qāmūs -u ʿosmāni*, s. v.

Und was für ein Anblick, im höchsten Maße peinlich und schmerzlich!
Der Teil seiner dünnen Beine unterhalb des Knies ist ganz nackt . .
Er zittert unter einer dünnen Bluse; er wird erfrieren!
An den Füßen hat er keine Schuhe. Und hat er einen Fes auf dem Kopfe? Ach wo!
Auf[1] seine Stirn ist ein einfaches Stirnband geknotet.
Kein Atmen sind jene Atemzüge, sie sind jeder ein gedehntes Stöhnen!
Kein Sehen sind jene Blicke, sie sind jeder ein heftiges Weinen!
Er ist ein wandelndes Elend, barfüßig und barhäuptig;
In seinem dreizehnten Lebensjahre hat seine reine Stirn schon Falten bekommen; oh schade!
In diesem Augenblicke veranlaßten über fünfzig Kinder,
Die in Reih und Glied aus der mittleren Bürgerschule kamen,
Den Alten, indem sie geordnet vorbeigingen, stehen zu bleiben . .
Wie sie mit Ḥasan zusammenstießen, ergab sich eine schmerzliche Szene.
Ja, alle diese Kinder, voller Jugendgesänge,
Eilten ein jedes zu einem Heim des Lichts.
Bald werden sie alle spielen; wie schön!
Aber Ḥasan wird jenen von seinem Vater hinterlassenen schmutzigen Korb
— Den er zertreten wollte, als er ihn auf seinem Wege sah —
Ewig auf seinen armen Schultern schleppen!
Er ist nicht nur eine Last, er ist eine Strafe des Schicksals für den Unschuldigen . .
Schade um diesen Verdammten, der nicht weiß, was seine Schuld ist!

2. Entschluß.

Saʿdī, jener Kulturinbegriff unsres Ostens,
Erteilt eine wahre Lehre folgenden Inhalts[2].

---

[1] *Güzel yazılar* hat, offenbar weniger gut, *alnının altında* statt آلننك اوستنده.

[2] Für مألى wäre natürlich besser مآلى.

„Seiner Zeit befanden wir uns, fünf bis zehn Karawanen, in
der Wüste.
Wir marschierten den ganzen Tag und ließen uns nachts an
einem Halteplatze nieder.
Da sah ich, daß in der Wüste ein Mann ganz gebrochen umher-
lief . .
Es stellte sich heraus, daß er seinen Sohn verloren hatte.
Der Arme hat sich aufgemacht und alle Zelte befragt;
Er hat sich sogar mit dem Ausrufe ʿMein Sohn!' an jeden Stein
gewandt, den er sah.
Verstörter Vater, wo findest du ihn? In diesem Augenblicke . .
Sah ich ihn, die Hand seines Herzblättchens haltend,
Übervoll von Freude gerade auf uns zukommen;
Seine Freude strömte gleichsam überfließend aus seinen Augen!
Er näherte sich schließlich dem Kameltreiber und sagte plötzlich:
ʿIch habe meinen Sohn gefunden . . Aber wie? Wenn du es
wüßtest! . .
Was ich auch vor mir sah, ich sagte: „Er ist es!“ und ging nie
vorbei.
Wenn auch tausend Trugbilder meine Vermutung täuschten,
Ich habe nicht in meinem Entschlusse nachgelassen und habe
mir die Verzweiflung ferngehalten . .
Da er ja in der Welt war, würde ich ihn (so sagte ich mir) sicher
finden. .
Ich schwamm im Sande und tauchte unter in die Tiefen der
Dunkelheit;
Ich bin ganz zu Geist geworden . . weder erstickte ich, noch ging
mir der Atem aus[1].
Die göttliche Hilfe bezeigte mir zuletzt Huld,
Und endlich sah ich mein Augenlicht (d. h. meinen Sohn) vor
mir“.[2]

---

1 D. h. wohl: „ich ermattete nicht“.

2 Diese Erzählung steht in Saʿdī's *Bustān*. Sie ist dort aber beträchtlich kürzer. In Graf's Ausgabe der Dichtung (S. ١٧٩ f. — wie auch, von ganz minimalen Abweichungen abgesehen, in den andern mir z. Z. zugänglichen Editionen, nämlich Rogers, S. ١٠٣ f., Harington, *Kullijjāt-i Saʿdī*, I, Fol. ١٣٣ b, und *Kullijjāt* Tabrīz 1264, S. ١٩٨) lautet sie:

یکی‌را پسر گم شد از راحِله   شبانگه بگردید در قافله
زهر خَیمه پرسید و هر سو شِتافت   بتاریکی آن روشنائی بیافت

Wenn wir aufmerksam zusehen, dann wird sichtbar,
Daß Sa'dī uns hier einen Weg der Erkenntnis zeigt:
Der Mann, der zu einem beabsichtigten Ziele eilt,[1]
Wird, wenn er von vornherein seinen Entschluß fest gefaßt hat,
Früh oder spät sicher durch Anstrengung seinen Herzenswunsch
erlangen
Denn auf dieser Bühne des Geschicks liebt wahrlich
Der Erfolg das Suchen und das Suchen ihn (den Erfolg);
Und das Verlangen ist das untrennbare Korrelat des Entschlusses.
Wenn das Verlangen mit dem Entschlusse und dem Suchen verbunden ist,
Daß dann der Erfolg ausbliebe . . . wie wäre das möglich!

چو آمد بر مردم کاروان شنیدم که می گفت بر ساروان
ندانی که چون راه بردم بدوست هر آن کس که پیش آمدم گفتم اوست
از آن اهلِ دل در پیِ هر کس اند که باشد که روزی بمردی رسند
برند از برائی دلی بارها خورند از برائی گلی خارها

Dafür in Graf's Übersetzung des *Bustān* (I, S. 129):

Beim Reisezug vermißt' ein Mann den Sohn,
Des Nachts ging ihn zu suchen er davon;
Er lief umher und fragt' an jedem Zelte,
Bis daß im Dunkel ihn sein Licht erhellte.
Als er zurück zu seinem Zuge kam,
Sprach zu dem Treiber er, wie ich vernahm:
„Weißt du wie mir den Freund zu finden glückte?
Er ist's, sprach ich, wo Einen ich erblickte."
Die Weisen suchen einen Jeden auf,
Wohl führt zum rechten Mann sie einst ihr Lauf.
Um Ein Herz tragen sie viel Last im Herzen,
Der Rose wegen auch der Dornen Schmerzen.

(Für „Die Weisen" bei Graf liest man in Rückert's Verdeutschung des *Bustān*, S. 103, „Herzinnige". Der Ausdruck ist offenbar mystisch gemeint. Cfr. Nāği, *Luġat*, s. اهل دل = عارف، عرفا، صاحب :آهْل und Sāmi, *Qāmūs*, s. اهل دل = صاحب: آهل عرفان، اصحاب عرفان دل، عارف بالله.)

1 Mit dem Original ist hinter عرفان statt des Kommas ein Kolon und hinter آدم statt des Punktes ein Komma zu setzen. Zu dem zweiten Falle s. schon diese Zeitschrift I, 133.

Zuweilen sind zwei oder drei Enttäuschungen Wegelagerer der Hoffnung .
Dann muß der Mensch seinen Entschluß noch verstärken.
Die Verzweiflung hat kein Ende; wenn du ihr einmal verfällst,
Dann verfällst du dem Untergange und kannst (ihr) ewig nicht entrinnen!
Wenn jener arme Vater, von der Verzweiflung beherrscht,
Seinen Sohn in diesen dunklen Nächten
Zu suchen aufgegeben hätte, was hätte er erlangt?
Sicher wäre der eine um sein Leben und der andere um seinen Liebling[1] gekommen! . .

---

1 Hier das bei Persern und Türken so beliebte Wortspiel mit جان und جانان.

SPRECHSAAL — NOTES AND QUERIES

Zu *Islamica* I, 379ff.: אמר als erster Komponent theophorer Personennamen.

Islamica I, 379ff. glaube ich schlüssig nachgewiesen zu haben, daß אמר in Personennamen wie nab.-sin. אמראל (= Αμρειλιος u. ä.), nab. אמראלהי (= Αμραλλας), palm. אמרשא (= Αμρισαμσου) usw. nicht als أَمْرُء, sondern als أَمَرَ zu denken ist. Als eine immerhin bedeutsame weitere Stütze meiner Beweisführung möchte ich hier den — von mir erst vor kurzem beachteten — muslimischen Personennamen أَمْرُ ٱللَّه nennen, der sich, wie man sieht, völlig mit dem alten אמראלהי Αμραλλας deckt. Er kommt, so viel ich sehe, vorzugsweise bei den Türken vor, die für امر الله (*Emrullāh*) gern امرى (*Emrī*) als *mahlaṣ* gebraucht zu haben scheinen.

Belege: Ḥāǧǧī Ḫalīfa, ed. Flügel, III, 317, 2: ديوان ميرى تركى وهو آمر الله المعروف بقِنالى (Mīrī † um 967 d. H.), vgl. Sāmī, *Qāmūsū-l-a'lām*, VI, ٤٥١٣, Hammer-Purgstall, *Gesch. d. Osman. Dichtkunst*, II, 283, Gibb, *Hist. Ottom. Poetry*, II, 52, Anm. 1, u. a.); — Ḥāǧǧī Ḫalīfa III, 262, unt.: ديوان امرى تركى وهو امر الله الادرنوى (der Dichter Emrī † um 983 d. H.), vgl. Sāmī, a. a. O., II, ١٠٣٦: . . . امرى (امر الله), Hammer-Purgstall, a. a. O., III, 15ff.; — Ḥāǧǧī Ḫalīfa IV, 67, 2: امر الله محمد بن سيرك (Gelehrter, † 1008 d. H.), vgl. Babinger, *Geschichtsschr. d. Osm.*, S. 86, Anm. 1; — ḤḪ. VI, 622, 5: كنز الانشآء فى المنشآت تركى لمؤلفه مولانا امر الله افندى الشهير بامرى († 1114), vgl. Pertsch, *Verz. d. türk. Hss. d. Kgl. Bibl. zu Berlin*, Nr. 493, Hammer-Purgstall, a. a. O., IV, 6, u. a.; — Gibb, a. a. O., II, 140, Anm. 2: Emrullāh, Sohn des Scheichs Aq-Šemseddīn (im 9. Jh. d. H.); — Mi'mār-zāde Meḥmed Emrullāh, Verfasser verschiedener türkischer, arabischer und persischer Schriften, darunter des 1345 in Kairo erschienenen Kompendiums *Dalīl luġat al-'arab* (der Verfasser bezeichnet sich auf dem Titel dieses Schriftchens als استاذ اللسان التركى والجغرافية الاسلامية بالاستانة سابقًا); — und Rieu, *Catal. of the Pers. Mss. in the Brit. Mus.*, I, S. 25a: امير الدين احمد المشتهر بامر الله خان (indischer Gelehrter, vielleicht arabischer Abkunft, schrieb um 1808 n. Chr.), vgl. Ivanow, *Concise Descript. Catal. of the Pers. Mss. in the Curzon Collection, Asiat. Soc. of Bengal* (*Bibl. Ind.* Nr. 241), Nr. 671.

A. Fischer

BERICHT ÜBER DIE ARABISCHEN STUDIEN IN RUSSLAND WÄHREND DER JAHRE 1921—1927.

VON

W. EBERMANN

(Fortsetzung)

III. Literaturgeschichte.

Meisterhaft ist Kratschkowsky's *Abriß der arabischen Poesie*[1]. Im ersten Abschnitt gibt der Verfasser eine kurzgefaßte Charakteristik der „arabischen" Kultur und geht dann zum „Echtarabischen" über, das in der vorislamisch-arabischen Poesie klar zutage tritt. Nach einer Schilderung der Periode des Sammelns arabischer Gedichte im 8. Jahrh. und der erhaltenen Sammelwerke (*Dīwāne* u. a.) berichtet der Verfasser über die Folgen des Verlustes der Mehrzahl dieser Gedichte für unsere Kenntnis einer Poesie, welche wir in einem schon ganz ausgebildeten Zustande vorfinden. Der zweite Abschnitt behandelt die Sprache der Poesie und ihre Einheit, die Metrik und die Frage über ihr Entstehen, den Ursprung der *Reğez*-Dichtung, die Ausbildung anderer Versmaße und die Kamel-Hypothese. Der dritte Abschnitt ist der Form gewidmet, nämlich der *Qaṣīda*, dem *Riṯā'* und dem *Hiğā'*. Es wird die Geschichte der *Qaṣīda* geschildert. Sehr gediegen ist die Schilderung des Typus der *Qaṣīda*, welcher bis jetzt lebendig ist; trotz der Starrheit dieser Form tritt in ihr manchmal die Persönlichkeit des Dichters hervor. Im vierten Abschnitt wird die Frage nach dem Grunde der Wirkung einer so monotonen Poesie gestellt; ferner beschäftigt sich der Verfasser mit der Euphonie und der „Semasiologie" (Tropen, Vergleiche usw.) der Gedichte. Sehr viel Liebe spricht aus den Zeilen, welche Kratschkowsky der Schilderung der *Lāmijja* Šanfarā's widmet und in welchen er die arabischen Natur- und Tierbeschreibungen untersucht.

---

1 Крачковский, И., *Арабская поэзия. Восток*, B. IV S. 97—112.

Der fünfte historische Abschnitt handelt über die *Qaṣīda* zur Zeit Muḥammed's und der Omajjaden, zu welcher Zeit die *Qaṣīda* Vertreterin der öffentlichen Meinung wurde. Es folgt ein Bild der arabischen Liebespoesie des ʿUmar ibn Abī Rebīʿa und seiner „Schule". Darauf spricht der Verfasser über die *Reğez*-Dichter der Omajjadenzeit und geht ferner zur ʿAbbāsidenzeit über, mit welcher ein Protest gegen die traditionelle Dichtung zutage tritt. Nach der Schilderung der neueren ʿabbāsidischen Richtung in der Poesie erwähnt der Verfasser auch die traditionelle Dichtung des früh-ʿabbāsidischen Zeitalters. Typisch für diese Zeit ist die Gestalt des Ibn al-Muʿtazz. Der sechste Abschnitt beginnt mit der Schilderung des *Badīʿ* im Stil, welchem ein Werk des Ibn al-Muʿtazz gewidmet ist. (Eine kritische Ausgabe des *Kitāb al-Badīʿ* wird von Kratschkowsky vorbereitet, mit russischer Übersetzung und einer ausführlichen Monographie über dasselbe.) Zu Ende des 9. Jahrh. erscheint die einheimische Theorie der Dichtkunst. Aber zu derselben Zeit beginnt auch der Verfall der Dichtung. Zwar ragen noch einzelne Gestalten hervor, wie die des Mutanabbī, des Abu'l-ʿAlā', des Behā'ad-Dīn Zuheir und der beiden Mystiker Ibn al-Fāriḍ und Ibn al-ʿArabī. Aber in den Werken eines Ṣafī ad-Dīn al-Ḥillī sieht man deutlich den Verfall. Es folgt eine Schilderung des *Tašṭīr*, des *Taḫmīs* und der Strophenpoesie. Der siebente Abschnitt behandelt die Dichtkunst des arabischen Spaniens, dessen Kultur mit der des muslimischen Orients eng zusammenhing. Weiter spricht der Verfasser über das *Muwaššaḥ* und seine Geschichte, über das *Zağal* und dessen Schicksal, über die zweisprachige Bevölkerung, in welcher sich die Dichtkunst der frühen Troubadoure ausbildete. Zum Schluß des Abschnittes charakterisiert der Verfasser die Zeit des tiefen Verfalls während des 15.—18. Jahrh. Der achte und vorletzte Abschnitt ist der neusten Dichtkunst des 19. Jahrh. gewidmet, wo wir das Nebeneinanderleben der alten Tradition und neuer Richtungen vorfinden. Weiter folgen wertvolle Hinweise auf die Sprache, die Metrik und den Reim, die Thematik in ihrer alten und neueren Gestalt, die neuen Genres, die Rolle der Tradition usw. Zum Schluß finden wir die Übersetzung der Zeilen des Ḥāfiẓ Ibrāhīm, welche er 1909 dem arabischen Verse widmete. Der

neunte Abschnitt enthält eine interessante Prognose des Weiterlebens der arabischen Poesie auf Grund ihrer vorhergehenden Entwickelung.

Die Studien Kratschkowsky's über die Werke des Ibn al-Muʿtazz sind in Europa leichter zugänglich als in Rußland: es mögen nur seine Ausgabe des *Kitāb al-Ādāb* (*MO* XVIII, 1924, pp. 56—121)[1] und die *Liste des oeuvres d'Ibn al-Muʿtazz* (*Rocznik Orjentalistyczny* III, [(1925) 1927,] p. 255—268) genannt werden. In russischer Sprache erschien eine kurze Notiz über die Aussprüche des Ibn al-Muʿtazz[2], welche der Verfasser veröffentlichte, als er keine Möglichkeit hatte, das ganze *Ādāb*-Werk des Ibn al-Muʿtazz herauszugeben. Nach dem Erscheinen der französischen *Introduction* zur Ausgabe (*MO* l. c.) ist die Wiedergabe des Inhalts der russischen Notiz überflüssig geworden.

Außer der Gestalt des Ibn al-Muʿtazz interessiert Kratschkowsky der berühmte Abu'l-ʿAlā'. Seine Studien über die *Risālat al-Ĝufrān* sind allen Lesern der *Islamica* bekannt (vgl. *Islamica* I, SS. 344—356)[3]. In den letzten Jahren arbeitet Kratschkowsky an der kritischen Ausgabe der *Risālat al-Malā'ika*, welche schon beinahe vollendet ist. Mit den Abu'l-ʿAlā'-Studien Kratschkowsky's hängt sein Artikel über eine vergessene Quelle zur Charakteristik der Werke Ibn ar-Rāwendī's zusammen[4]. H. S. Nyberg hat in seinem *Livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn er-Rawendi l'hérétique* die *Risālat al-Ĝufrān* nicht mit in Betracht gezogen; Kratschkowsky teilt den Text Ibn al-Qāriḥ's mit, auf welchen Abu'l-ʿAlā' antwortete. Diese Antwort Abu'l-ʿAlā's, reich an Wortspielen, ist für die genaue Feststellung der Titel von Ibn ar-Rāwendī's Werken von großem Nutzen. Die Anschauungen Ibn ar-Rāwendī's scheinen denen Abu'l-ʿAlā''s nahe ge-

---

1 Rez.: *Machr.* XXIII, 1925, p. 795 von Louis Ch(eikho) und *RAAD* VI, 1926, 37—38 n °1 (Janvier) von A. Maghribī.

2 Крачковский, И. Ю., *Афоризмы Ибн ал-Муʿтазза* (*ДАН*. B. 1924, S. 15—18), vgl. *MO* XVIII, 56, Anm. 1.

3 Rez.: R. Strothmann, *OLZ* XXIV, 1926, 457; L. Cheikho, *Machr.* XXIV, 1926, 153.

4 Крачковский, И. Ю., *Забытый источник для характеристики сочинений Ибн-ар-Равенди. ДАН* — B — 1926, S. 71—74.

standen zu haben; trotzdem verhöhnt ihn Abu'l-ʿAlāʾ. Dieser Umstand erweckt abermals Bedenken, was wir seiner Ironie und was seiner wirklichen Meinung zuschreiben sollen.

Wichtig für die Geschichte der arabischen Poetik ist der Artikel Kratschkowsky's *Ein Fragment einer indischen Rhetorik in arabischer Übersetzung*[1]. Es handelt sich um die Stelle Ǧāḥiẓ, *Bajān*[1] I, 40—41. Das Ende des 8. Jahrh. ist die Zeit indischen Einflusses auf die arabische Kultur. Das erwähnte Fragment wird mit der Persönlichkeit eines indischen Arztes, Bahla, in Zusammenhang gebracht. Die erste Periode in der Geschichte der arabischen Poetik ist in der Hinsicht interessant, daß sich die Aufmerksamkeit der Analytiker noch nicht auf die formelle Seite der Literatur konzentriert hat; die Interessen der Theoretiker gehen weiter: sie berühren oft gnoseologische und logische Fragen. Wir können bis jetzt die Frage über einheimische Herkunft oder Beeinflussung von außen in der Entstehung literarischer Theorien nicht beantworten. Der Stil des vorliegenden Fragments erinnert stark an den Muʿtaziliten-Traktat (vgl. *Islamica* III 244 und Anm. 2). Das Fragment ist außer bei al-Ǧāḥiẓ noch bei al-Ḥuṣrī, al-ʿAskerī und bei Ibrāhīm ibn Muḥammed ibn al-Mudabbir (vgl. *Rasāʾil al-Bulaġāʾ* 176—193) erhalten. Der Verfasser gibt eine kritische Ausgabe des arabischen Textes mit russischer Übersetzung. In der Analyse stellt er fest, daß das Fragment der Zeit Hārūn's angehören kann. Die Beziehungen Jaḥjā's des Barmekiden zu den indischen Ärzten sind bekannt. Auch ist in der Person Bahla's der Arzt (Ṣāliḥ) ibn Bahla zu vermuten. Die Frage über die indische Herkunft des Fragments bleibt offen, weil der Stil desselben an den Stil des Bišr ibn al-Muʿtamir erinnert.

Ebermann untersucht die Frage *Die arabischen Dichter persischer Abkunft im Zeitalter der Omajjaden*[2]. Im Vorwort wird ein Bild der Anfänge neupersischer Literatur gegeben. Es wird die Frage gestellt, ob wir von einer sasanidisch-persischen Dichtkunst reden können. Die einzige dem Verfasser bekannte

---

1 Derselbe, *Фрагмент индийской реторики в арабской передаче. Восточные Записки*, B. I (Festschrift S. Oldenburg) (1927), S. 26—36.

2 Эберман, В. А., *Персы среди арабских поэтов эпохи Омейядов. Zap.* N. F., B. II, 1926, S. 113—154.

direkte Erwähnung sasanidischer Dichter (شعرا) ist im Briefe Tansar's erhalten, welcher bei der zweimaligen Übersetzung (aus dem Pahlawī ins Arabische, aus dem Arabischen ins Neupersische) gelitten haben kann. Sonst werden selbst die Gesänge Bārbad's nicht mit dem Worte شعر benannt; auch als die Šu'ūbiten, welche alles Arabische zu entwerten suchten, über arabische Poesie sprachen, nannten sie die griechische neben der arabischen, nicht die mittel-persische. Andererseits wissen wir von der Übernahme persischer Gesangkunst durch die Araber in den ersten Zeiten des Islāms. Echt persisch sind unter den Versmaßen nur die zahlreichen Varianten des *Rubā'ī*-Metrums, in der Reimform der *Maṯnawī*-Reim (letzteres wird jetzt vom Verfasser im Zusammenhang mit den arabischen *Muzdawiğāt* genau untersucht werden). Die Perser selbst berichten, ihre Gelehrten hätten keine vorislamisch-persische Poesie vorgefunden; es wird in persischen Quellen (bei 'Aufī) nur erzählt, daß Behrām Gūr einen einzigen persischen Vers gedichtet hätte und daß ein anderer Vers auf den Trümmern des *Qaṣr-i-Šīrīn* gefunden sein soll. Arabische Verse des Behrām waren in einem *Dīwān* gesammelt. Als einer der beliebtesten Zeitvertreibe bei den Persern wird Saitenspiel, bei den Arabern — Dichtkunst genannt. Daraus erhellt, daß die Perser Poesie nur in Keimform besaßen, während sie bei den Arabern hoch entwickelt war, und daß die Araber ihrerseits den Gesang von den Persern übernommen haben. Das erste Kapitel handelt über die jemenischen *Abnā'* [Verse aus Mas'ūdī's *Murūğ* über den Sieg der Perser unter Wahriz in Jemen; der arabisierte Iranier Ḫurra Ḫosrau; die Gestalt des Dichters Waḍḍāḥ, dessen Fragmente und Biographie vom Verfasser bearbeitet werden; es wird die *Taḫalluṣ*-Frage in der arabischen Omajjaden-Poesie und die Frage über die Stichomythie Waḍḍāḥ's und ihre iranischen Parallelen erwähnt; in der 'Abbāsidenzeit begegnen wir dem von den *Abnā'* stammenden Abu's-Simṭ al-Feirūzī (Hamdānī, ed. D. H. Müller I, 57)]. Im zweiten Kapitel wendet sich der Verfasser zu den Dichtern von 'Irāq und Ḫorāsān: zu Ibn Mufarriġ [seine drei persischen Halbverse (Ibn Qutaiba, *Liber poesis* 210, 16) im Zusammenhang mit der für Iranisten interessanten Stelle des *Bajān* von Ğāḥiẓ ([1]I 61) über persische Worte in arabischen Versen; die „Halbverse" Ibn Mufarriġ's

sind vielleicht die ältesten neupersischen, vgl. Barthold in *BSOS* vol. IV, p. 837[1]; die Heirat Ibn Mufarriġ's mit Anāhīd, einer ḫūzistānischen Dihqānentochter], zu Zijād al-A'ǧam (seine Biographie) und zu al-Bardaḫt (es werden noch Abū 'Aṭā' as-Sindī und Ḥammād ar-Rāwija erwähnt). Das dritte Kapitel behandelt medinensische Dichter persischer Abkunft: Abu'l-'Abbās al-A'mā, Mūsā Šahawāt, Ismā'īl ibn Jasār; der letztere war ein echter iranischer Patriot und einer der ältesten Vertreter der *Šu'ūbīja*; außerdem wird die Biographie des Jūnus al-Kātib mitgeteilt. Im Schlußwort wird ein summarisches Bild der Beziehungen der genannten Perser zur Omajjadenregierung gegeben. In der arabischen Dichtkunst bemerkt man außer den vermutlichen Einflüssen des persischen Volksliedes (*Taḫalluṣ*, Stichomythie) nur das Erwachen des persischen nationalen Bewußtseins (Ismā'īl ibn Jasār), bis in der Person des Abū Nuwās die persische Ästhetik die arabische Poesie erobert.

Ein Artikel Kratschkowsky's behandelt *Die arabischen Übersetzungen von Sa'dī's Gulistān*[2]. Es werden zwei arabische Kommentare zum *Gulistān* genannt, beide von Türken verfaßt; von Ja'qūb ibn Sejjid 'Alī und von Surūrī. Der erste ist nur dem Namen nach bekannt. Arabische Übersetzungen stammen von Jūsuf al-Maġribī († 1609), in seinem *Daf' al-Iṣr* erwähnt[3], dem *Šēḫ* Ṭanṭāwī (nur ein Teil des ersten Kapitels) und einem Vertreter der neu-arabischen Literatur, Ǧibra'īl ibn Jūsuf al-Muḫalla'. Die letzte Übersetzung ist sehr sorgfältig ausgeführt, und der Übersetzer behauptet mit Recht seinen Platz in der arabischen Literaturgeschichte des 19. Jahrh. Es werden kritische Bemerkungen der arabischen Presse über diese Übersetzung mitgeteilt.

In der Schrift *Zur Geschichte des Wörterbuches al-Ḫalīl's*[4]

---

1 Auf das persische Liedchen (Ṭab. II, 1494, 13, 1494, 8 unter dem Jahre 108/726 und II, 1602, 14—1603, 1 unter dem Jahre 119/737), welches ebenfalls in 3—4 „Halbverse" zerfällt und mit einem Refrain versehen ist, hat den Verfasser einer seiner Zuhörer, S. Wolin, aufmerksam gemacht.

2 Крачковский, И. Ю., *Арабские переводы Гулистана. ДАН* — B — 1924, S. 101—104.

3 Siehe unten, S. 224.

4 Крачковский, И. Ю., *К истории словаря ал-Халиля. ИАН*, 1926, S. 1159—1164.

teilt Kratschkowsky die Quelle Jāqūt's in seiner Biographie Ḫalīl's mit — nämlich die Biographie Ḫalīl's in den *Ṭabaqāt aš-Šuʿarāʾ* des Ibn al-Muʿtazz, wie diese *Ṭabaqāt* in der verkürzten Redaktion der Eskurial-Hs. uns vorliegen. Diese Redaktion geht auf al-Mubārak al-Mustaufī, einen Zeitgenossen Jāqūt's, zurück. Der Verfasser veröffentlicht den Teil des arabischen Textes der *Ṭabaqāt*, welcher Ḫalīl betrifft, und stellt ihn mit Jaqūt's Wiedergabe zusammen.

Interessant ist die Schrift Kratschkowsky's *Ein unbekanntes Werk, Autograph des syrischen Emīrs Usāma*[1]. Nach einer Charakteristik der bekannten Werke Usāma's, des *Kitāb al-Iʿtibār*, des *Kitāb al-Badīʿ fī ʿIlm al-Badīʿ*, des *Kitāb al-ʿAṣā* und der Sammlung seiner Gedichte spricht Verfasser über zwei dem Asiatischen Museum gehörende Hss. der Werke Usāma's. Die erste Hs. enthält das erwähnte *Badīʿ*-Werk (die Hs. ist von 1039/1630), die zweite ein bis jetzt unbekannt gebliebenes Werk, das *Kitāb al-Manāzil wa-d-Dijār*. Der Verfasser bespricht den Inhalt des Werkes, die Geschichte der Hs., welche Usāma's Autograph ist, und den Wert des Werkes für den heutigen Stand der Wissenschaft über arabische Dichtkunst. Der Titel ist zweifelhaft, weil das eigentliche Titelblatt fehlt und von einer späteren Hand wiederhergestellt worden ist. Das Werk ist den poetischen Beschreibungen verlassener Wohnstätten gewidmet, welche, wie bekannt, den ersten Teil der *Qaṣīda* bilden. Das Vorwort Usāma's wird im arabischen Text und in russischer Übersetzung mitgeteilt. Während des Aufenthaltes Usāma's in Damaskus fand in Syrien ein Erdbeben statt (A. D. 1157), welches seine Vaterstadt Šaizar vernichtete. Dieser Vorfall ward die Ursache zur Abfassung des Werkes. Sein Schluß fehlt in der Hs. Aber nach der Angabe eines gelehrten Besitzers der Hs. wurde das Autograph im Jahre 568/1172 in Ḥiṣn-Kaifā vollendet. Der Verfasser teilt den Plan des Werkes mit. Im Werke ist die Persönlichkeit des Autors deutlich wahrzunehmen: es enthält manche Abschweifungen und ist ziemlich unsystematisch. Der Verfasser schildert den prosaischen Teil des Werkes, in dem Spuren für die Biographie Usāma's vorhanden

---

1 Derselbe, *Неизвестное сочинение-автограф сирийского эмира Усамы. Zap.* N. F., B. I, 1925, S. 1—18.

sind. Auch seine Quellen sind für uns manchmal wertvoll. Usāma wurde aus Ḥiṣn Kaifā zum Hofe Saladin's nach Damaskus berufen; in Damaskus ist er auch gestorben; vielleicht brachte er seine Bibliothek dorthin; auf solchem Wege kann unsere Hs. nach Damaskus gelangt sein. Dort finden wir sie im 16. Jahrh. im Besitz des Gelehrten und Dichters Muḥammed aṭ-Ṭālawī (1540—1605); auf Grund des letzten Blattes, das damals existierte, stellte er fest, daß das Buch ein Autograph ist. Im 18.—19. Jahrh. gelangte es nach Aleppo, das Zentrum der literarischen Renaissance der Araber. Hier finden wir es im Besitz des Dichters Fatḥ Allāh Ṭarābulusī (ca. 1770—1840). J. L. Rousseau war ein Freund und Gönner des letzteren, und aus dessen Sammlung gelangte das Buch nach Rußland (1825). Außer dem textkritischen Interesse für die Gedichte hat das Werk noch Bedeutung, weil Usāma uns ein reiches schon gesammeltes Material für das Problem der *Aṭlāl-* und *Dijār-*Schilderungen, das die europäische Wissenschaft wohl bald beschäftigen wird, bietet.

Kratschkowsky beschreibt die Hs. des Asiatischen Museums Nov. 674, welche den Text al-Ġazālī's *Tahāfut al-Falāsifa* enthält[1]. Die Hs. stammt aus der „Bucharischen" Sammlung, welche W. Ivanow 1915 für das Asiatische Museum erwarb. Sie wurde A. H. 555/1160 in Sānwāğird bei Seraḫs von einem gewissen Abu'l-Ḥasan 'Alī ibn Nāṣir al-Ḥuseinī kopiert, in welchem der Verfasser den Autor der *Zubdat at-Tawārīḫ* (Brockelmann *GAL* B. I, S. 321, no. 3) zu sehen geneigt ist. Die Chronik ist jedoch bis zum Jahre 1223 fortgeführt.

In einer zweiten Notiz Kratschkowsky's *Der Abschreiber der Hs. al-Ġazālī's Tahāfut al-Falāsifa im Asiatischen Museum*[2] wird die bestehende Schwierigkeit dadurch beseitigt, daß auf Süssheim (*Prolegomena* usw., Lpz. 1911) hingewiesen wird, nach dem 'Alī ibn Nāṣir in den 40—50er Jahren des 6. Jahrh. d. H. gelebt hat; also kann unsere Hs. von ihm abgeschrieben worden sein; der Ortsname Sānwāğird erweitert unsere Kenntnisse über den Aufenthaltsort 'Alī ibn Nāṣir's im Jahre 555/1160.

---

1 Derselbe, *Рукопись Destructio philosophorum ал-Газали в Азиатском Музее. ДАН* — B — 1925, S. 47—49.

2 Derselbe, *Переписчик рукописи Тахафут ал-фаласифа ал-Газали Азиатского Музея. ДАН* — B — 1925, S. 72—73.

Kratschkowsky hat festgestellt, daß das populäre Buch *al-Manhaǧ al-Maslūk fī Sijāsat al-Mulūk*[1] den ʿAbd ar-Raḥmān ibn Naṣr aš-Šaizarī zum Verfasser hat. Als Grund zu dieser Berichtigung diente dem Verfasser eine Stelle im Werke Ibn Qāḍī Šuhba's über die Geschichte Nūr ad-Dīn's. Die landläufige *Nisba* aš-Šīrāzī muß in aš-Šaizarī verändert werden, da seine Herkunft aus Šaizar wahrscheinlicher ist als aus Šīrāz (vgl. Brockelmann *GAL* I 488, no. 20). Es scheint, daß er nicht Arzt, sondern höfischer Literat war.

Aus dem Nachlaß des Barons v. Rosen hat Kratschkowsky eine Schrift herausgegeben unter dem Titel *Eine Probe der arabischen gelehrten Parodie*[2]. Es handelt sich um das *Kitāb Iḫtirāʿ al-Ḫurāʿ* des Ṣafadī, welches in der Hs. der Universitätsbibliothek No. 697 Bar. Rosen zugänglich war. Das Werk ist außerdem in der Hs. Leiden No. 321 erhalten, aber ihre Beschreibung ist „ein wenig knapp". Der Verfasser teilt den Anfang des Werkes, in dem sein Charakter hervortritt, im Text mit: in einer Gelehrtenversammlung wurden Verse vorgetragen, welche in allen Hinsichten absurd waren; sie gefielen der Gesellschaft sehr, und eines der Mitglieder schlug vor, einen Kommentar auf sie zu verfassen, in dem er die Manier der gelehrten Kommentatoren parodiert. Es werden in Übersetzung Beispiele der Parodie mitgeteilt (vgl. بِرِكِ vom türk. بير = واحد und اِكِ = اثنان; لَابُدّ von *Budd*, dem Götzen, welchen die Juden in Nubien, das im nördlichen Klima liegt, verehren, usw.). Zum Schluß werden noch weitere Exzerpte im arabischen Text mitgeteilt.

Von A. Z. Walidow (Aḥmed Zekī Walīdī) stammt ein äußerst wichtiger Artikel *Die Mešheder Hs. des Ibn al-Faqīh*[3]. Im Frühling 1923 befand sich der Verfasser in Mešhed, wo er die Bibliothek Rauża-i Imām Rižā besichtigte. Er teilt seine Notizen über zwei Hss. mit: No. 109 enthält die *Aḫbār al-Buldān*

---

1 Derselbe, *Автор книги Ал-манхадж ал-маслук фи сийасат ал-мулук. ДАН* — B — 1925, S. 70—71.

2 Розен, В., барон, *Образчик арабской ученой пародии. Zap.*, N. F., B. I, 1925, S. 291—304.

3 Валидов, А. З., *Мешхедская рукопись Ибну-ль-Факиха. ИАН* 1924, S. 237—248.

des Ibn al-Faqīh und No. 64 das *Ǧāmiʿ at-Tawārīḫ*. Die erste Hs. bietet einen Teil der vollen Redaktion von Ibn al-Faqīh's Werk samt den Traktaten von Abū Dulaf und Ibn Faḍlān. Es folgt eine Liste der Titel des Mešheder Textes und der verkürzten Redaktion in De Goeje's *BGA*, B. V. Etwas ausführlicher behandeln Walidow's Notizen die Teile, welche Ḫorāsān und den Türken gewidmet sind. Der Text Ibn Faḍlān's enthält viel Wichtiges über die Reise desselben, was bei Jāqūt nicht angeführt wird, weil den letzteren nur „die wunderbaren Dinge" (*ʿaǧāʾib*) interessierten. Es folgen kurze Auszüge aus Ibn Faḍlān über Ǧurǧān, die Türkenstämme, die Baškiren und den Bulgarenkönig. Die andere Hs. enthält Nachrichten über Ulǧaitu. Dank den Exemplaren von Rašīd ad-Dīn's Werk in Mešhed und Taškent (*Zap.* XV, 232) wird die Ausgabe des Teiles dieses Werkes, welcher den Türken und Mongolen gewidmet ist, sehr erleichtert.

In einem Artikel unter dem Titel *Dīwān luǧāt at-Turk, Thesaurus linguarum turcorum* gibt Žuze[1] ein Bild der Beziehungen zwischen Arabern und Türken, ihrer ersten Schlachten in Turkestan, der Geschichte der türkischen Prätorianer am Hofe der ʿAbbāsiden, der Ḥadīṯe über die Türken, welche nicht dank der *Šuʿūbīja*, sondern dank dem Erwachen eines gesunden türkischen Nationalgefühls entstanden sind. Weiter gibt er eine Schilderung des Auftretens der Selǧuken und als seine Folge das gegenseitige Interesse der Türken und Araber an ihren Sprachen. Nach dem Mongolensturm gab es politische Beziehungen der Mamlūken zu den Chānen der Goldenen Horde. Die Mongolenwelle Tīmūr's hat zwar Ägypten nicht überschwemmt, doch wurde dort die Obrigkeit Tīmūr's anerkannt. Seit dem 16. Jahrh. wurde Ägypten ein Bestandteil des türkischen Reiches, und so ist es bis zum Weltkriege geblieben, so daß das Türkische während beinahe zehn Jahrhunderten Staatssprache des nahen Orients gewesen ist. Weiter schildert der Verfasser die Übernahme der arabisch-islamischen Kultur durch die Türken, aus deren Mitte die beiden Fārābī (Abū

---

1 Жузе, проф. П. К., ديوان لغات الترك *Thesaurus linguarum turcorum. Известия Вост. Факультета Азербейджанского Гос. Университета. Востоковедение.* B. I (1926), S. 75—94, Bd. II, S. 27—35.

Naṣr und Isḥāq) und der Lexikograph al-Ǧauharī stammten. Zu diesen gehört auch Maḥmūd al-Kāšġarī, dessen Werk *Dīwān luġāt at-Turk* im *Kašf aẓ-Ẓunūn* des Ḥāǧǧī Ḫalīfa erwähnt wird, über den wir jedoch keine anderen Nachrichten haben als die im *Dīwān* selbst zerstreuten Angaben. Auf Grund der letzteren wird eine Skizze des Lebens Maḥmūd's gegeben; der Artikel schließt mit einer allgemeinen Charakteristik des Werkes.

A. Khuri beschreibt die Hs. des Geschichtswerks Ibn Miskaweihi's in Kazan[1]. Die Kazaner Hs. enthält den ersten Band des Werkes und gehört zu demselben Exemplar wie die von Kratschkowsky beschriebene Petersburger Hs. des V. Bandes (vgl. *Islamica* III 245 und Anm. 1). Die Hs. enthält eine Berichtigung und eine Nachschrift des Geographen Jāqūt, welcher diesen Band im Jahre 600/1204 gelesen hat. Sie stammt aus Buchara, aus der Sammlung des Naqšbendī Muḥammed Pārsā. Sie ist nicht datiert, doch enthält sie den Namen des Kopisten(?) علی بن الدنانی.

Lewin gibt eine Schilderung *Ibn Ḫaldūn, der arabische Soziologe des XIV. Jahrhunderts*[2]. Nach einer kurzen Biographie folgt ein Bild des persönlichen Verhältnisses Ibn Ḫaldūn's zur Politik, seiner wissenschaftlichen Tätigkeit und die Darlegung seiner „neuen Wissenschaft". Im zweiten Kapitel finden sich die Beschreibung der ökonomischen Ansichten Ibn Ḫaldūn's (Arbeit, Stadt, Landwirtschaft, ökonomische Politik) und im dritten und letzten seine Ansichten über die soziale und politische Entwickelung der Menschheit. Der Artikel ist interessant, verliert aber an Wert im Vergleich zu dem Buche Ṭāhā Ḥusein's *Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn-Khaldoun* (Paris 1917), da Ṭāhā Ḥusein die Gestalt Ibn Ḫaldūn's in Zusammenhang mit den enzyklopädischen Werken des 13.—14. Jahrh. stellt, was in literarhistorischer Hinsicht methodologisch richtiger erscheint, als ein Vergleich Ibn Ḫaldūn's mit der modernen Soziologie.

---

1 Хури, А., *Рукопись истории Ибн Мискавейха в Казани* *ДАН* — В — 1924, S. 184—186.

2 Левин, И., *Ибн Халдун, арабский социолог XIV века.* *НВ* Bd. XII (1926), S. 241—263.

Kuzmin's Übersetzung des Romans von Ibn Ṭufail (vgl. *Islamica* III, 247—248 und Anm. 1) rief das Erscheinen eines posthumen Artikels von Prof. D. K. Petroff († VI. 1925) hervor, unter dem Titel *Ein spanisch-arabisches Problem*[1]. Die Frage der Abhängigkeit des *El Criticon* Baltasar Gracian's von Ibn Ṭufail's *Ḥajj* wurde zuerst von M. Menéndez y Pelayo gestellt. Der Verfasser stellt die Übersetzungen Gauthier's, Pons-Boigues' und Kuzmin's nebeneinander. Es wird eine Charakteristik von Kuzmin's Übersetzung und ein Referat über den arabischen Roman gegeben. Darauf folgt eine Schilderung der Gestalt Gracian's und die Wiedergabe des Inhalts seines *El Criticon*. Es werden betont der Unterschied zwischen den beiden Romanen und die Unwahrscheinlichkeit einer Bekanntschaft Gracian's mit dem Werke Ibn Ṭufail's. Nur die ersten drei Kapitel des *El Criticon* gleichen der Geschichte von Ḥajj ibn Jaqẓān. Doch kann diese Ähnlichkeit eine zufällige sein (vgl. das Thema über die Nährung durch Säugetiere in der Weltliteratur). Leider hat Prof. Petroff die Entdeckung der gemeinsamen arabischen Quelle der beiden Romane durch E. García Gómez (1926) nicht erlebt (vgl. *Islamica* III 248 und Anm. 2).

Eher ins Gebiet der russischen Literaturgeschichte gehört die Schrift Ebermann's *Die Araber und Perser in der russischen Dichtkunst*[2]. Im Vorwort wird über die moderne Renaissance der orientalischen Ästhetik in Europa berichtet (chinesische Malerei, persische Miniatur); auch in der Dichtkunst bemerkt man Bestrebungen, sich das poetische Gut der ganzen Welt anzueignen und zu verarbeiten (Rückert, Lecomte de Lisle); dasselbe gilt auch für Rußland (Gumileff, Balmont). Dieses Streben nach Aneignung fremder Dichtungsschätze zeigt sich in ihrer Übersetzung. In Rußland erscheinen die ersten Übersetzungen aus dem Arabischen und Persischen Ende des 18., Anfang des 19. Jahrh. Zuerst wurden nur die Gedanken, nicht die Form wiedergegeben; in den 30er Jahren erscheint die Gazelen-

---

1 Петров, Д. К., *Одна из испано-арабских проблем. Zap.*, N. F., Bd. II, 1926, S. 73—90.

2 Эберман, В., *Арабы и персы в русской поэзии. Восток*, III, 1923, S. 108—125.

form; das Ende des 19. Jahrh. kann man die lyrische Periode nennen (Foeth-Šenšin). Der Anfang des 20. Jahrh. ist schon die philologische Periode: die Dichter benutzen Arbeiten über orientalische Philologie (Gumileff). Die Nachahmung zerfällt in die der orientalischen Prosa und die der orientalischen Dichtkunst. Zur ersten Gattung gehören die *Qur'ān*-Nachahmungen von Puškin und Bunin; es wird der Einfluß der Märchen aus 1001 Nacht auf die Dichtung geschildert. Schließlich werden die Bearbeitungen orientalischer Anekdoten und Sagen (z. B. der Bilqīs-Sage) in russischen Versen erwähnt. Zur zweiten Gattung gehören die Nachahmungen orientalischer Verse bei Puškin, Foeth, Brüssow und Bunin (eine Nachahmung der *Mu'allaqa* des Imra'al-Qais). Bei der Verarbeitung zu eigner Poesie bildete im Anfang des 19. Jahrh. das Hauptthema der Harem. Auch trifft man Gesamtdarstellungen des Orients [Demidoff (1834); Lermontoff, Gumileff]. Mond und Minaret werden häufig besungen (Foeth, Gumileff, Fedoroff). Auch volkstümliche und religiöse Themata werden berührt. Als das erfolgreichste wird die Vereinigung philologischer Bildung und persönlicher Bekanntschaft des Dichters mit dem Orient angesehen (Puškin, Lermontoff, Bunin). Der Verfasser wendet sich ferner zur historischen Poesie (Puškin, A. Tolstoi, Bunin) und behandelt die exotischen Eigentümlichkeiten im Stil. Die bei den Dichtern vorkommenden Fehler in der Schilderung des Orients sind die Folge einer ungenügenden Bekanntschaft mit der *couleur locale*: im allgemeinen sind die geographischen Fehler gröber als die historischen oder chronologischen. Auch begegnet man häufig einer allzustarken Europäisierung. Der Artikel schließt mit einer Definition des Exotischen in der Dichtkunst.

IV. Übersetzungen.

Von Kratschkowsky stammt die Übersetzung der *Lāmījat al-'Arab*[1] mit einem Vorwort über ihren Wert, ihren Verfasser, die Šanfarā-Studien in Europa und ihren Einfluß auf den polnischen Dichter Adam Mickiewicz († 1855).

---

1 Шанфара, *Песнь Пустыни*, перевел .... И. Крачковский. *Восток*, IV, 1924, 58—64.

Der Verlag *Wsemirnaja Literatura* veröffentlichte M. A. Sallier's Übersetzung von Usāma's *Kitāb al-I'tibār* unter der Redaktion Kratschkowsky's, der ihr eine bibliographische Notiz und ein glänzendes Vorwort vorausschickte[1]. Das Vorwort behandelt die Bedeutung des Buches, die politischen und biographischen Verhältnisse seines Verfassers, dessen Charakter und die Stellung des Werkes in der arabischen Literatur.

Der Moskauer Arabist Eug. Beljajeff übersetzte drei kleine Abschnitte der Weltchronik Ṭabarī's[2] über die erste Reise Muḥammed's nach Syrien, über seine Heirat mit Ḫadīǧa und über sein erstes Auftreten als Prophet. Die Übersetzungen werden durch eine kurze Notiz über Ṭabarī und die arabische Geschichtsschreibung eingeleitet.

In der Übersetzung einiger Verse des sizilianisch-arabischen Dichters Ibn Ḥamdīs versuchte Ebermann, arabische Metra der russischen Sprache anzupassen[3]. Beiläufig werden einige biographische Nachrichten gegeben.

Die *Maqāme* „Der Prediger", welche den *Šēḫ* Nāṣīf al-Jāziǧī (1800—1871) zum Verfasser hat, ist von Kratschkowsky übersetzt worden[4]. Ihr werden einige Worte über die Literaturgattung der *Maqāmen* und die Stellung Jāziǧī's in der neuarabischen Literatur vorausgeschickt.

Zwei Prosa-Gedichte des Amīn Reiḥānī übersetzte Kratschkowsky[5]: den „Hymnus an die Revolution"[6] und den „Rosenzweig".

---

1 Усама ибн Мункыз, *Книга Назидания*, перевод М. А. Салье под редакцией ... И. Ю. Крачковского, Petersburg 1922, S. 207.

2 Беляев, Евг., *Табари, отрывки из „истории пророков и царей". Восточные сборники*, I, Новая Москва. Moskau 1924, S. 35—44.

3 Ибн Хамдис, *Стихотворения*. Перевел ... В. Эберман. *Восток*, III (1923), S. 26—30.

4 *Проповедник, макама шейха Насыфа аль-Языджи*, перевел И. Крачковский, *Восток*, II (1923), S. 31—34.

5 *Амин Рейхани*, *Стихотворения в прозе*; 1) *Революция*; 2) *Веткарозы*. Перевел .... И. Крачковский, *Восток*, I (1922), S. 48—54.

6 Vgl. *MO* XXI, S. 204.

V. Christlich-Arabisches.

Unter dem Titel *Zur Beschreibung der arabischen Hss. der öffentlichen Bibliothek* behandelt Kratschkowsky[1] zwei ihrer Hss. Die erste (arab. 94) enthält das sehr seltene Geschichtswerk des Maronitenpatriarchen Stephan ad-Duweihī († 1704) *Ta'rīḫ al-Azmina* (vgl. den Auszug von Tannūs aš-Šidjāq in Beirut). Die Hs. stammt aus der Sammlung des russischen Bischofs Porphyrius (Uspensky † 1885); die Kopie ist wohl aus dem 18. Jahrh. Die zweite Hs. (Dorn CXIII) enthält einen Brief — aus Venedig — des griechisch-unierten Metropoliten von Aleppo Ǧermānūs Adam († 1809) vom Jahre 1793. Der Brief wird in Text und Übersetzung mitgeteilt.

Die Christen und die christliche Terminologie bei einem muslimischen Dichter des 12. *Jahrh. aus Baġdād* — unter diesem Titel analysiert Kratschkowsky[2] die Verse des Sibṭ ibn at-Ta'āwīḏī, ed. Margoliouth, in welchen er die erste literarische Erwähnung des *buršān*, des eucharistischen Brotes, fand. Er gibt ein Bild der Vorstellungen von den Christen bei den Arabern. Vor dem Islām waren es der Wein und die Schriftkunde, in 'abbāsidischer Zeit die Bekanntschaft mit den „fremden" Wissenschaften (Mathematik, Medizin, Philosophie u. a.). Es werden Übersetzungen aus den Versen des Sibṭ gegeben, welche den Weingenuß und den Genuß des *buršān* behandeln. Sibṭ hatte mit den nestorianischen Christen zu tun, deren Katholikos als Haupt aller in Baġdād wohnhaften Christen betrachtet wurde (vgl. Amedroz im *JRAS*, 1908, 447—450 und noch früher *Machr*. 1899, II, 353—355). Es folgt eine Liste der christlichen Termini, welche von Sibṭ erwähnt werden.

Eine interessante *Urkunde des Patriarchen von Antiochia Joachim IV. vom Jahre* 1586, *die Gemeinde von Lwow betreffend*, wurde von Kratschkowsky in Text und Übersetzung

1 Крачковский, И., *К описанию арабских рукописей Публичной библиотеки.* Гос. Публ. Библ. в Ленинграде, *Восточный сборник*, Bd. I. (Leningrad 1926), S. 1—12.

2 Derselbe, *Христіане и христіанскіе термины у мусульманскаго поэта XII вѣка въ Багдадѣ. Христіанскій Востокъ*, Bd. VI (1922), S. 273—280.

herausgegeben[1]. Der Patriarch kam nach Rußland unter dem Zaren Feodor Ioanowitsch aus Anlaß der Begründung des russischen Patriarchats. ʿĪsā Iskender Maʿlūf erwähnt eine historische *Qaṣīda* des Metropoliten ʿĪsā, in welcher von der Reise des genannten Patriarchen nach Rußland die Rede ist (*an-Niʿma*, I, 15. Āb 1909, 144). Die Hs. der Urkunde hat einst dem Akademiker Frähn gehört; sie ist eine Kopie, welche von einer des Arabischen unkundigen Person verfertigt wurde. Bei Dorn (Fraehni *Opusculorum posthumorum pars prima*, 1855, S. 443) heißt die Stadt fälschlich nicht Lwow (Lemberg), sondern Luzk. Der Fehler Dorn's beruht auf einem chronologischen Irrtum Jos. Ssenkowsky's, welcher den in der Urkunde erwähnten Bischof Gideon (Balaban 1566—1607) mit dem Bischof von Luzk Gideon Czetwertynsky verwechselte, der 1685 Metropolit von Kiew wurde. Das Schreiben behandelt die Bestrebungen des Patriarchen von Antiochia, die zweiten Ehen der lwowschen Priester abzuschaffen. Auch in sprachlicher Hinsicht ist die Urkunde interessant, da sie die allgemeine Umgangssprache der syrischen Mittelklasse des 16. Jahrh. wiedergibt. Mit der Analyse der sprachlichen Besonderheiten endet der Artikel.

Kratschkowsky weist auf das Original der Vatikaner Bibelhs. vom Jahre 1579 hin[2], welche von A. Vaccari in den *MUSJB* [X, 4 pp. 79—104 (3—28)] behandelt wurde. Auf der Vatikaner Hs. beruht die erste römische Ausgabe der ganzen arabischen Bibel vom Jahre 1671. Das Original vom Jahre 1238 ist erhalten und wird jetzt im Asiatischen Museum aufbewahrt, während es früher zur Sammlung des Patriarchen Gregorius IV. von Antiochia gehörte. Vaccari faßte den Kolophon am Ende des zweiten Makkabäerbuches nur als zu diesem Buche gehörig auf, während er sich auf die ganze Bibelhs. bezieht. So fällt

---

1 Derselbe, *Грамота Іоакима IV, патріарха антіохійскаго львовской пастве въ 1586 году.* Der Artikel wurde für den VII. Band der Zeitschrift *Христіанскій Востокъ* (Orient chrétien) bestimmt, aber diese Zeitschrift ging ein. Daher ist der Artikel in den *Известия Кавказского Историко-археологического Института* II, 1927, 21—30 erschienen.

2 Derselbe, *Оригинал ватиканской рукописи арабского перевода Библии ДАН — В —* 1925, S. 84—87.

die Ansicht Vaccari's von selbst, daß die Hs. vom Jahre 1579 den ersten Versuch darstellt, die arabische Bibel zu kodifizieren und aus zerstreuten Teilen zu sammeln (vgl. auch *Islamica* III, 248—249). Der Vergleich der beiden Kolophone und auch des Textes der Tafeln in Vaccari's Artikel mit denselben Stellen des Textes der Leningrader Hs. läßt keinen Zweifel darüber, daß wir in unserer Hs. das Original, im Codex des Vatikans die Kopie besitzen. Außerdem wurde der letztere inTripoli abgeschrieben, wo sich auch unsere Hs. im 16. Jahrh. im Besitz eines Magnaten Mūsā ibn 'Īsā und seiner Familie befand. Es ist sehr interessant, das Schicksal unserer Hs. vom 13. Jahrh. bis zum 20. zu verfolgen.

Kratschkowsky und Prof. Wassiljeff veröffentlichten in der *Patrologia Orientalis*, B. XVIII, 5 (1924), S. 701—833 den Anfang des Geschichtswerks von Jaḥjā al-Anṭākī, welches im *CSO* von Cheikho herausgegeben wurde[1]. Die neue Ausgabe unterscheidet sich durch Heranziehung neuer Hss. und Materialien, welche Cheikho unbekannt geblieben sind. Auch ist ihr eine französische Übersetzung und ein kurzes, aber inhaltreiches *Avant-propos* beigegeben. Infolge dauernden Aufenthaltes Wassiljeff's in Amerika (seit 1925) ist die Ausgabe noch nicht zu Ende geführt.

VI. Neu-arabische Literatur, Dialektologie und Sprachwissenschaft.

In einem Artikel *Die Anfänge und die Entwickelung der neu-arabischen Literatur* gibt Kratschkowsky[2] ein Bild der Umstände ihres Entstehens und der Grenzen ihrer Entwickelung. Die ruhmvolle Vergangenheit der Araber lenkte die Aufmerksamkeit der Europäer von ihren heutigen Nachkommen ab.

---

1 *Histoire de Yahya-ibn-Sa'īd d'Antioche, continuateur de Sa'īd-ibn-Bitriq* éditée et traduite en français par I. Kratchkovsky et A. Vasiliev (Paris).

2 Крачковский, И., *Возникновение и развитие новоарабской литературы. Восток*, Bd. I (1922), S. 67—73. Jetzt auch deutsch: *Entstehung und Entwicklung der neu-arabischen Literatur* von Ignaz Kračkovskij. *WI*, Bd. XI (1929), S. 189—199 (Korrekturnachtrag).

Die Araber sind das kulturell entwickelteste Volk Vorderasiens. Es scheint vielleicht kühn, eine Vorstellung von der Entwickelung der neu-arabischen Literatur geben zu wollen, aber die Wissenschaft bedarf jeden Augenblick synthetischer Schlüsse, seien diese letzteren auch vorläufigen Charakters. Die neu-arabische Literatur beginnt mit der Expedition Napoleons nach Ägypten (1798—1801). In den 20er Jahren fingen die europäischen Schulen an, in Syrien eine Rolle zu spielen. Der europäische Einfluß hat eine Analogie in den Tagen Rašīd's und Ma'mūn's gehabt, als die Araber eine fremde Kultur übernahmen, jedoch diese Kultur war eine abgeschlossene, keine lebendige, wie die der Neuzeit. Von den 20er Jahren an entwickeln sich allmählich die Typographien und die periodische Presse, und in den 50er Jahren finden wir schon ein arabisches Theater. Geographisch aber schließt die neu-arabische Literatur nicht alle Länder arabischer Zunge ein. Syrien ist das Land, wo die literarische Tätigkeit auch während des Verfalls nicht aufgehört hat (Aleppo, später Beirut). Wenn wir Syrien als den Mittelpunkt der arabischen Literatur und der Literaten bezeichnen können, so muß Ägypten dank seiner milderen Zensur nach der Okkupation durch die Engländer als das zweite Vaterland der neu-arabischen Literatur betrachtet werden. Algerien und Tunis haben hier keine wichtige Rolle gespielt, und Mesopotamien fängt erst jetzt an, sich zu regen. Arabien und Marokko sind an der literarischen Renaissance gar nicht beteiligt. In der Entwickelung der neuen Literatur hat die Emigration eine wichtige Rolle gespielt: Stambul mit einer unoffiziellen arabischen Zeitung (in den 50er Jahren), Europa und besonders Amerika sind in dieser Hinsicht wichtig (vgl. *MO*, XXI, S. 194). Syrien — Ägypten — Amerika, — das sind die drei Etappen der neu-arabischen Literaturgeschichte. Das Wort Literatur muß hier oft im weitesten Sinne verstanden werden. Das 19. Jahrh. ist die Zeit der allmählichen Befreiung der Araber vom türkischen Joch. In der Literatur sind zwei Perioden zu unterscheiden: 1. Das Zeitalter der „Säulen der Renaissance" (bis zu den 70er und 80er Jahren), und 2. die Periode der neuen Generation. Die alt-arabische Literatur ist eine klassische und eine tote, die neu-arabische dagegen ist voll Leben und Kampf; ihre Entwickelung vollzieht sich vor unseren Augen.

Monographisch behandelte Kratschkowsky eine Reihe von neu-arabischen Schriftstellern: zu ihnen gehört Rizq Allāh Ḥassūn (1825—80), der Übersetzer der Fabeln Kryloff's ins Arabische[1]. In Leningrad befindet sich ein Blatt, auf dem die Evangelien in Form der Worte Alexander Nikolajewitsch (d. h. Alexander's II.) fein abgeschrieben sind. Ḥassūn wurde in Aleppo in einer armenischen Familie geboren; sein Vater war Kaufmann und Dolmetscher am österreichischen Konsulat. Er wurde in einer geistlichen Schule, Bzummār, erzogen, dann weilte er in seiner Heimat und machte die Bekanntschaft der Literaten-Familien Marrāš und Dallāl. In den 40er Jahren nach einer Reise nach Europa ließ er sich in Konstantinopel nieder. Hier gründete er die erste private Zeitung *Mir'āt al-Aḥwāl* (1854). Er wurde hier auch bekannt mit Fu'ād Pāšā, welcher ihn nach Damaskus und nach London als Sekretär mitnahm; nach der Rückkehr aus London wurde er arretiert. Es ist möglich, daß an seiner Verhaftung sein literarischer Gegner A. F. aš-Šidjāq, der Herausgeber der *Ǧawā'ib* und der Vertreter der panislamischen Idee (vgl. *MO* XXI, 194), beteiligt war. Ḥassūn war arabischer Nationalist und überzeugter Christ. Aus der Haft floh Ḥassūn nach Rußland (er ist auch später russophil geblieben), und dann nach England. Hier, in Wandsworth (bei London) begründete er seine eigne arabische Druckerei und ließ eine Reihe von Zeitungen erscheinen. Es existieren zwei Legenden über ihn: 1. seine Reise inkognito nach Aleppo, um Hss. aufzutreiben, und 2. seine Vergiftung durch einen Agenten des Sultans ʿAbd al-Ḥamīd im Jahre 1880. In der Sammlung *an-Nafaṭāt* veröffentlichte er 1867 einige Übersetzungen der Fabeln Kryloff's. Außerdem sind von ihm noch eine Ausgabe der Gedichte des Ḥātim aṭ-Ṭā'ī (1872) und ein Sammelband *al-Mušammarāt* (1901, San Paolo) herausgegeben worden. Es folgt eine Analyse seiner Gedichte über Rußland. Mit Kryloff wurde er wahrscheinlich durch den arabischen Lektor an der Universität St. Petersburg ʿAbd Allāh Kelzī († 1912) bekannt, welcher auch armenischer Katholik war, aus Aleppo stammte und 10 Fabeln Kryloff's

[1] Derselbe, *Ризк Аллах Хассун* (1825—1880), *переводчик басен Крылова на арабский язык. Восточный Сборник*, I (1926), S. 13—36.

übersetzt hatte (1863). Es folgt eine Analyse von Ḥassūn's Übersetzungen und deren Form, welche zu literarisch ist, um das für Kryloff Charakteristische wiederzugeben. Jetzt genießen nicht die Fabeln Kryloffs', sondern, dank der Übersetzung Muḥammed Ǧallāl's († 1898), die Lafontaine's bei den Arabern Popularität. Über arabische Übersetzungen der Fabeln Kryloff's berichtet kurz eine bibliographische Notiz Kratschkowsky's[1], in welcher die buchstäbliche und leblose Übersetzung Kelzī's genauer charakterisiert wird.

Eine andere Monographie widmete Kratschkowsky dem Begründer der arabischen satirischen Presse in Ägypten, *Šēḫ* Abū Naẓẓāra[2]. Wie früher an der alten, beteiligen sich jetzt auch an der neuen arabischen Literatur oft Vertreter anderer Nationen; es seien nur Cornelius van Dyck, der Italiener Manṣūr Carletti, die Armenier Gebrüder Abkarius und Artin Pāšā, die Kurden Qāsim Amīn und Muḥammed Kurd 'Alī genannt. Juden finden wir jetzt seltener als im 9.—10. Jahrh. Zu den letzteren gehört der genannte *Šēḫ*, dessen voller Name Ja'qūb (James) Sannū' (Sanua) war. Er wurde am 9. II. 1839 in einer jüdischen Familie zu Kairo geboren. Sein Vater war Vertrauter des Pāšā Aḥmed Jekun; dieser bemerkte die Begabung des Knaben und gab ihm eine gute Erziehung in Livorno. Nach Ägypten zurückgekehrt, führte er das schlichte Leben eines Lehrers der neuen europäischen Sprachen. Mit dem Beistand des Chediven wird er 1870 der Begründer des ersten arabischen Theaters in Kairo: in kurzer Zeit schreibt er 32 Komödien und erhält vom Chediven den Ehrentitel eines „Molière von Ägypten". Das Theater war für die Araber nicht neu: schon in den 40er Jahren versuchte Mārūn Naqqāš in Beirut arabische Dramen zu schreiben. Nach einer kurzen Reise nach Europa im Jahre 1874 beteiligte sich Sannū' an der Gesellschaft des berühmten Ǧamāl ad-

---

1 Derselbe, *Арабские переводы басен Крылова. Библиографические листы русского библиологического Общества*, лист I (Januar 1922), S. 6—8.

2 Derselbe, *Шейх Абу Наддара, основатель арабской сатирической прессы в Египте* (1839—1912). *Восток*, Bd. IV (1924), S. 165—168. Arabische Übersetzung nebst Vorwort von S. Kobein in der Zeitschrift *al-Iḫā* I, 1924, n° 3, Juni, S. 150—156.

Dīn al-Afġānī (1838—1897), unter dessen Einfluß sich auch Muḥammed ʿAbdō, Selīm ʿAnḥūrī und Adīb Isḥāq befanden. Er entschließt sich, eine politisch-satirische Zeitung *Abū Naẓẓāra Zarqā* im Volksdialekt herauszugeben, an der auch Ǧamāl ad-Dīn und Muḥammed ʿAbdō mitarbeiten. Mit der 15. Nummer mußte die Zeitung jedoch ihr Erscheinen einstellen, und der Herausgeber nach Europa emigrieren. In Paris erscheint die Zeitung unter einem neuen Namen (1878). 1887 macht Sannūʿ zum erstenmal den Versuch mit einer illustrierten arabischen Zeitung. Sannūʿ war auch Mitarbeiter der Zeitungen *Temps, Matin, Figaro.* 1886 versucht er, eine Zeitung in acht Sprachen herauszugeben, und auf der Ausstellung 1900 tritt er mit einer Rede in zehn Sprachen auf. 1908 geht er für einige Tage nach Konstantinopel und stirbt am 30. IX. 1912. Nach Ägypten wollte er nicht zurückkehren. Er war ein Anhänger der Idee „Ägypten für die Ägypter".

Der Tod Suleimān al-Bustānī's in New York 1925 rief das Erscheinen einer dritten Monographie Kratschkowsky's hervor[1]. S. al-Bustānī gehörte einer maronitischen Familie aus dem Dorfe Bkeštīn südlich von Beirut an. Für seine Erziehung sorgte sein Großonkel, der Metropolit ʿAbd Allāh al-Bustānī; seit 1863 besuchte er die „nationale Schule" zu Beirut, begründet von Buṭrus al-Bustānī. Nachdem er die Schule 1871 verlassen, beteiligte er sich an der Tätigkeit des Buṭrus al-Bustānī: er half dessen Sohne Selīm, der drei arabische Zeitungen redigierte, und nahm an der Herausgabe der arabischen Enzyklopädie (*Dāʾirat al-Maʿārif*) teil. Schon damals stand er der europäischen Gesellschaft nahe und arbeitete als Dolmetscher am Konsulat der U. S. A. 1876 beginnen seine Wanderungen. Er wurde nach Baṣra berufen, um eine Schule zu gründen, doch nur ein Jahr lang war er Vorstand der Schule: die kommerzielle Tätigkeit interessierte ihn mehr. In Baġdād wurde er Direktor einer Dampfschiffgesellschaft. Während neun Jahren, welche er in Mesopotamien verbrachte, machte er Reisen nach Jemen und Neǧd. Er interessierte sich als Ethnograph für den Pariastamm der Slêb, als Dichter für die Samm-

1 Крачковский, И. Ю., акад., *Сулейман ал-Бустани* (1856 до 1925). Юбилейный Сборник в честь акад. Д. И. Багалия. Kiew 1927. S. 140—151.

lung beduinischer Volkslieder. Nach Beirut zurückgekehrt (1885), führt er die Enzyklopädie weiter und 1887 läßt er in Ägypten den neunten Band erscheinen. 1888 rufen ihn Handelsgeschäfte nach Mesopotamien zurück, welches er erst 1890 auf immer verläßt. Die nächsten sieben Jahre verbringt er in Konstantinopel, von wo er Reisen nach Syrien, Europa und Amerika unternimmt. 1893 wird er von der türkischen Regierung nach Chicago geschickt, um die türkische Abteilung der Ausstellung zu organisieren. Hier gibt er die erste türkische Zeitung in Amerika heraus. Seit dieser Zeit hat er Verbindungen mit der arabischen Kolonie in Amerika. Seit 1898 lebt er teils in Ägypten, teils im Libanon. 1898 erscheint der 10. Band der Enzyklopädie, 1900 der 11. und letzte. 1904 beendigt er die Übersetzung der Ilias, welche die besten 17 Jahre seines Lebens in Anspruch genommen hat und mit einem Vorwort und einem arabischen Kommentar erschien[1]. 1908 veröffentlicht er ein Buch über die Türkei, *'Ibrå wa-Ḏikrā*. 1908 saß er im Parlament, 1910 im Senat und 1913 sehen wir ihn als Handels- und Landwirtschaftsminister, aber 1914 nimmt er seinen Abschied, weil er der Beteiligung der Türkei am Kriege nicht beistimmt. Seine letzten Jahre verbringt er in der Schweiz, in Ägypten und in Amerika, wo er auch 1925 gestorben ist. Sein Leichnam wurde in Bkeštīn beerdigt. In manchen Gebieten war er Dilettant, doch war sein Verhältnis zur Literatur ein ernstes. Dank seiner Übersetzung der Ilias sind die humanistischen Studien zu den Arabern gedrungen, und heute gibt es an der ägyptischen Universität einen Philologen, Prof. Ṭāhā Ḥusein, welcher arabische Übersetzungen der Tragödien des Sophokles und Euripides veröffentlicht.

Kratschkowsky, welcher eine Monographie über die literarisch-pädagogische Tätigkeit des *Šēḫ* Muḥammed 'Ajjād aṭ-Ṭanṭāwī († 1861) vorbereitet[2], veröffentlichte eine Studie *Ein unbekanntes Werk des Šēḫ Ṭanṭāwī*[3]. Das Werk

---

1 Der Verfasser hat 1909 in der Zeitschrift *Гермес* dieser Ilias-Übersetzung einen Artikel gewidmet, *Арабскій переводъ Иліады* [1909, n° 2, S. 37—42].

2 Soeben erschienen (Korrekturnachtrag).

3 Derselbe, *Неизвестное сочинение Шейха Тантави. ДАН — В* — 1927, S. 181—186.

ist *Tuḥfat al-Aḏkijā bi-Aḫbār Bilād ar-Rūsijā* betitelt und enthält eine äußerst interessante Beschreibung der Reise des *Šēḫ* nach Rußland im Jahre 1840, wo er später (1847) Professor an der Universität St. Petersburg wurde. Nach der Reisebeschreibung im Vorwort folgt das erste Kapitel, welches die ältesten historischen Nachrichten über Rußland behandelt; das zweite schildert die Tätigkeit Peters des Großen und die Gründung von St. Petersburg. Im dritten charakterisiert Ṭanṭāwī die russischen Sitten und Gebräuche. Dieses ist für die Sittengeschichte Rußlands sehr interessant. Die Hs. befindet sich in Konstantinopel (*ZSem.* III 252), da der Autor sein Werk dem Sultan ʿAbd al-Maǧīd widmete, der es einer Stambuler Moschee übergab. Der Verfasser teilt die arabischen Titel der Kapitel und Abschnitte des Werkes mit. (1928 wurde das eigenhändige Brouillon Ṭanṭāwī's in Leningrad von Kratschkowsky erworben; er hofft das Werk später herausgeben zu können.)

In den Papieren des Schriftstellers A. N. Murawjeff (1806—74) fand Kratschkowsky ein *Lied des arabischen Soldaten* in russischer Übersetzung[1]. Dieses Lied enthält die epische Beschreibung des Schicksals eines arabischen Soldaten, des Ḥasan aus Qaljūb, welcher den Feldzug 1816—18 gegen die Wahhābiten mit Ibrāhīm Pāšā mitmachte. Einige Formen der Transkription nötigten den Verfasser an ein französisches Original der russischen Übersetzung zu denken. Der Übersetzung war ein anderes Blatt von derselben Hand beigefügt, welches den Brief eines russischen Soldaten aus dem Feldzug 1832 nach Konstantinopel enthält, wohin die russischen Truppen gesandt wurden, um den Sultan aus der Gefahr vor dem erwähnten Ibrāhīm Pāšā zu befreien. Ein Nachtrag[2] zu dieser Arbeit Kratschkowsky's berichtet, daß das erwähnte Lied vom Soldaten Ḥasan aus Qaljūb auch Michaud während seines Aufenthaltes in Kairo 1831 bekannt geworden war, also daß das Lied echt arabisch ist. Das arabische Original jedoch kennt der Verfasser bis jetzt nicht.

---

1 Крачковский, И. Ю. акад., *Песнь арабского солдата. Известия Таврического Общества Истории, Археологии и Этнографии*, Bd. I (1927), Simferopol, S. 108—112.

2 Derselbe, *Дополнение к статье „Песнь арабского солдата"*, ebendaselbst, S. 205.

Das Interesse der modernen Arabisten für die arabische Dialektologie hat dank der Tätigkeit Prof. Kratschkowsky's auch nach Rußland seinen Weg gefunden. Dem letzteren, der zwei Jahre (1908—10) im arabischen Orient verbracht hat, gehört der Artikel *Zwei arabische Märchen aus Nazareth*[1]. Der arabische Text derselben wurde von كامله عوده auf Grund der Erzählung ihrer Mutter aufgeschrieben. Die Transkription gibt die Lesart der Lektorin am Institut für orientalische Sprachen, der Frau K. W. Ode-Wassiljewa, كلثوم نصر عوده, wieder; ein Vorwort dazu über die bisherige Bekanntschaft Europas mit dem Dialekt von Nazareth und die Übersetzung der beiden Märchen schrieb Kratschkowsky. Die Märchen sind betitelt حكاية الذى ما عليه هم und حكاية سوسان.

Kratschkowsky teilt unter dem Titel *Eine arabische Version des Märchens von der Weiberschlauheit*[2] eine Erzählung aus der Sammlung des *Šēḫ* Ṭanṭāwī mit (Hs. der Universitätsbibliothek No. 745), welche im arabischen Text die ägyptische Vulgärversion des Märchens bei Bauer, *Das Palästinische Arabisch*[1], 170—78 wiedergibt. Von Interesse ist, daß die Erzählung von einem Vollblutaraber fixiert wurde zu einer Zeit, als man sich in Europa um arabische Dialektologie noch kaum kümmerte. Die Beschreibung der ganzen Hs. wird vom Verfasser in einer Monographie[3] über den literarischen Nachlaß des ägyptischen *Šēḫ* gegeben werden.

Von bedeutendem Interesse für die arabische Dialektologie ist die autographische Hs. Ms. Or. 778 der Leningrader Universitätsbibliothek, welche das Werk des Jūsuf al-Maġribī enthält. Das genannte Werk war ursprünglich *al-Faḍl al-ʿāmm wa-Qāmūs al-ʿAwāmm* betitelt; dieser Titel wurde aber später vom Verfasser durch einen anderen, *Dafʿ al-Iṣr ʿan luġāt ahli Miṣr*, ersetzt. Die Hs. hat Bar. Rosen interessiert, welcher über sie mit Thorbecke sprach; Rosen hat für letzteren in einem Brief (jetzt in der Bibliothek der *DMG*) dieselbe beschrie-

---

1 Derselbe, *Две арабские сказки из Назарета. Сообщения Росс. Палестинского Общества*, Bd. XXIX, 1926, S. 28—41. Vgl. *Machr.* XXV, 1927, p. 627.

2 Derselbe, *Одна из арабских версий сказки про женскую хитрость. ДАН — В —* 1926, S. 23—26.

3 Ist 1929 erschienen (Korrekturnachtrag).

ben und ihm eine Kopie übersandt. Kratschkowsky teilt in einem Artikel über die Hs.[1] den Brief Rosen's mit; darauf folgt eine ausführliche Beschreibung der Hs., welche 1014—15/1606 verfaßt ist. Der arabische Autor geht gern auf lange Exkurse ein; außer den Nachrichten über Jūsuf al-Maġribī, welche in solchen Exkursen von ihm selbst gegeben werden, finden wir Notizen über ihn bei al-Ḫafāǧī († 1659) und al-Muḥibbī († 1699); der letztere gibt als Todesjahr al-Maġribī's 1019/1611. Kratschkowsky zählt die Titel der erhaltenen Werke al-Maġribī's auf, indem er manchen Fehler Brockelmann's verbessert; es folgen einige Personalia über al-Maġribī, seine Lehrer, die Beamten Ägyptens und die Ereignisse, welche er erwähnt; die Liste seiner von ihm selbst zitierten Werke und der Werke anderer Autoren (Lexikographie, Philologie, Poesie, islamische Wissenschaften, Ṣūfismus, *Qur'ān*-Kommentare). Das Hauptinteresse an Jūsuf al-Maġribī liegt in den linguistischen Daten, welche er uns mitteilt, wobei er nicht nur ägyptische, syrische, innerarabische, sudanische, maġribinische Formen anführt, sondern auch solche der Kindersprache. Auch von historisch-literarischer Seite ist das Werk interessant.

J. Wilentschik, ein Schüler Kratschkowsky's, untersucht *Die altarabischen Kontextformen in der Vulgärsprache des syrischen Dialektes*[2]. Er gründet seine Untersuchungen auf Mattsson's *Ṭūlit il'umr* (*MO* VI 82f., 206f.; VIII, 16f., 92f.). Er erklärt seine Transkriptionszeichen und spricht über das Schicksal der kurzen [*i*] und [*u*]; darauf wird die Frage über die Kontext- und Pausalformen statistisch untersucht. Der Verfasser kommt zu dem Schluß, daß die alten Kontextformen sich nur im Status constructus erhalten haben, und daß sie in den andern Fällen durch Pausalformen ersetzt worden sind, welche jetzt auch in den Status constructus durchzudringen anfangen (vgl. *mitwaṣṣṭīn lḥāl*).

J. Wilentschik hat drei Abschnitte seiner *Studien zur historischen Phonetik der vulgär-arabischen Dialekte*[3] veröffent-

---

1 Крачковский, И. Ю., *Йусуф ал-Магрибй и его словарь*. *ИАН* 1926, S. 277—300.

2 Виленчик, Я., *Древне арабские контекстные формы в народном языке сирийского диалекта*. *Zap.* N. F., Bd. II (1927), 249—256.

3 Виленчик, Я. С., *Этюды по исторической фонетике вульгарно-арабских диалектов*. *ДАН* — *B* — 1927, 1—6.

licht. In einem Vorwort stellt er fest, daß die isolierten Wörter (Präpositionen und dergleichen) sich nicht unabhängig von der Sprache entwickeln und dadurch verkrüppeln, daß sie vielmehr, von keinem System geschützt, ein sprechendes Beispiel des Lautwandels darstellen. Die erste Studie behandelt die alten langen Vokale vor einer betonten Silbe. Es werden die Partikeln betrachtet, welche auf einen langen Vokal ausgehen und sich an die erste betonte Silbe des nächsten Wortes unmittelbar anschließen. Die alten langen Vokale in offener Silbe vor dem Hauptakzent des nächsten Wortes sind zu kurzen geworden. Die zweite Studie ist den alten langen Vokalen in geschlossener Silbe vor dem Akzent gewidmet. Es werden die Partikeln analysiert, welche auf einen langen Vokal ausgehen und an die erste betonte mit zwei Konsonanten beginnende Silbe des nächsten Wortes sich anschließen. Diese alten langen Vokale sind ausnahmslos kurz geworden. Es werden noch Neubildungen wie *Rismāl* und *mīn* herangezogen.

In der dritten Studie[1] betrachtet der Verfasser die unbetonten Doppellaute [*aw*] und [*aj*]. Er kommt zu dem Ergebnis, daß [*aw*] und [*aj*] sich in unbetonter Position in [*u*] und [*i*] verwandeln. Die betonten Doppellaute [*aw*] und [*aj*] haben sich in doppelt geschlossener Silbe zu [*a*] verkürzt, was übrigens auch auf allgemeinsemitischem Boden vorkommt (vgl. **qawš* → hebr. *qaešaeṯ*, ass. *qaštu*; im Arabischen vgl. *lajsa* und *lasta*).

Prof. Poliwanow sucht in einem Artikel *Über die laryngalen Phoneme im Unterricht der arabischen Phonetik* nachzuweisen[2], daß ح : ع = خ : غ (*ḥ* : ʿ = *ḫ* : *ġ*) sich verhalten, wie ت : د = ث : ذ. *Ḥ* und ʿ sind laryngal; ihnen entsprechen *ḫ* und *ġ* der Velaren; die zwei ersten werden ohne, die zwei letzten mit einem diakritischen Punkte geschrieben, ebenso werden die Spiranten *ṯ* und *ḏ* von *t* und *d* durch Hinzufügung eines Punktes unterschieden.

Jušmanoff's *Théorie des consonnes emphatiques sémitiques*

---

1 Виленчик, Я. С., *Этюды по исторической фонетике вульгарно-арабских диалектов.* 3. Дифтонги [aw] и [aj] без главного ударения. *ДАН — В —* 1927, S. 157—161.

2 Поливанов, Е. Д., проф., *О гортанных согласных в преподавании арабского языка, Бюллетень Средне-Азиатского Государственного Университета*, Bd. VII (Taškent 1924), S. 28—29.

soll hier nur erwähnt werden, da sie, in französischer Sprache verfaßt, dem europäischen Fachgelehrten zugänglich ist[1].

Dasselbe gilt von einer anderen Arbeit Jušmanoff's unter dem Titel: *La correspondance du D'âd arabe au 'Ayn araméen*[2].

VII. Handschriftenbeschreibungen.

Von großer Wichtigkeit ist Kratschkowsky's Beschreibung der *Arabischen Hss. aus der Sammlung des Patriarchen Gregorius IV. von Antiochia*[3] (vgl. *Islamica* III, 255). Der Besuch der beiden Patriarchen von Antiochia, Joachim (Ende des 16. Jahrh.) und Gregorius IV. (Anfang des 20.) hat das gemeinsam, daß sie beide in Rußland erschienen, als die betreffenden Herrscherdynastien sich ihrem Ende näherten. Gregorius IV. (geb. 1859) redigierte die Zeitung *al-Hadīja* noch als Archidiakonus. Als Metropolit in Tripoli (1890—1906) fing er an Hss. zu sammeln, und schon als Patriarch begründete er die wichtige Zeitschrift *an-Ni'ma* (seit 1909). 1913 brachte er einen Teil seiner Hss.-Sammlung (42 Nummern) dem Kaiser Nikolaus II. dar. Aus der Bibliothek des Kaisers wurden sie 1919 dem Asiatischen Museum übergeben. Die Hss. zerfallen in zwei Gruppen, islamische (nur vier) und christliche. Seit der Einverleibung der letzteren kommen die Petersburger Sammlungen denen von Paris und dem Vatican gleich und übertreffen die Sammlungen von Berlin und London. Wir besitzen die Sammlungen von Tischendorf, Bischof Porphyrius (Uspensky), dem Archimandriten Antoninos in der öffentlichen Bibliothek und einzelne christlich-arabische Hss. im Asiatischen

---

1 N. Jušmanov, *ДАН — В* — 1925, S. 54—58.

2 Derselbe, *ДАН — В* — 1926, S. 41—44.

3 Крачковский, И. Ю., *Арабекія рукописи изъ собранія Григорія IV, потріарха антіохійскогo.* Der Artikel erschien 1924 als Sonderabdruck aus der Zeitschrift *Der christliche Orient*, Bd. VII, S. 1—20. Doch hörte diese Zeitschrift mit ihrem VI. Bande auf, so daß zuletzt der Artikel in den *Известия Кавказского Историко-Археологического Института* Bd. II, S. 1—20 erschienen ist. Mit diesem Artikel in Zusammenhang steht der arabisch geschriebene Artikel Kratschkowsky's im *Machr.* XXIII (1925), p. 673—685 *al-Maḫṭūṭāt al-'arabīja li-Katabat an-Naṣrānīja fī'l-makātib al-Buṭrusburǧīja.* Die anderen von Kratschkowsky selbst oder auf Grund seiner Briefe arabisch verfaßten Artikel werden hier nicht erwähnt.

Museum. Sehr gut vertreten ist die Tätigkeit des ʿAbd Allāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī (11. Jahrh.) und des Patriarchen Makarius (17. Jahrh.). Die neue Sammlung enthält Hss. aus dem Bereich der Bibel, Dogmatik, Apologetik, Kirchengeschichte und Medizin. Ein Evangelium wurde von Paulus aus Aleppo in Kolomna, wo er sich mit dem Patriarchen Makarius befand, 1654 kopiert. Es folgt eine Autorenliste und eine Einteilung der Hss. nach Jahrhunderten, die vom 12. bis zum 19. fast alle vertreten sind, so daß die Sammlung für die christlich-arabische Paläographie eine sehr große Bedeutung gewinnt. Sie enthält eine Reihe von Autographen; geringer ist ihr künstlerischer Wert. Ferner berichtet der Verfasser über die Geschichte seiner Bekanntschaft mit der Sammlung. Es folgt eine ausführliche Liste der 42 Hss. der Sammlung.

Kratschkowsky beschreibt die von ihm während seines Aufenthalts im Sommer 1925 in Kiew gesehenen Hss.[1] In der ukrainischen Akademie der Wissenschaften zu Kiew werden die Hss. aus den ehemaligen Sammlungen Krymsky's und Gorjatschkin's aufbewahrt; erwähnt zu werden verdienen die folgenden: die Kopie eines Teiles der ägyptischen Hs. von Ṣūlī's *Kitāb al-Aurāq*, eine verkürzte Redaktion der *Riḥla* des Patriarchen Makarius, eine Geschichte der Bischöfe von Beirut, ein anonymer Kommentar des *Kitāb al-Maṣābīḥ* von al-Baġawī, im Jahre 850/1446 kopiert, und eine Kopie von Beiḍāwī's *Qur'ān*-Kommentar vom Jahre 982/1574. In der Sammlung der National-Bibliothek der Ukraine werden die Hss. der geistlichen Akademie und des kirchlich-archäologischen Museums aufbewahrt; unter ihnen befinden sich fünf christlich-arabische: *Kitāb ar-Rasā'il*, *Kitāb as-Sawāʿī*, *Kitāb Ūrūlūǧijūn*, ein Oktoichon und ein Meßbuch. Die sechste ist das alchemistische Werk al-Būnī's *Šems al-Maʿārif al-Kubrā*. Es werden noch eine türkische Hs. der Evangelien in griechischer Schrift und einige handschriftliche russische den Islam betreffende Materialien erwähnt. Im Museum des Kijewo-pečersky Klosters befinden sich die von Turajeff beschriebenen äthiopischen Hss. und eine koptisch-arabische des 18. Jahrh. Die Bibliothek des

---

1 Крачковский, И., *Отчет о командировке в Киев летом 1925 года. ИАН* 1925, S. 996—1005.

Instituts für Volksaufklärung enthält zwei arabische Hss.: einen Qur'ān und die 989/1581 kopierte Hs. der *aš-Šaqā'iq an-Nu'mānijja*.

Barthold beschreibt eine Anzahl orientalischer Hss. der Bibliotheken von Turkestan im Bericht über seine Studien in den genannten Bibliotheken und Museen im Sommer 1925[1]. Die Turkestanische (jetzt „Mittel-Asiatische") Öffentliche Bibliothek enthält eine Hs. des persischen *Ta'rīḫ-i Ġāzānī* des Rašīd ad-Dīn und einige arabische Traktate. In Taškent gibt es eine Anzahl von Hss. im Privatbesitz. In der öffentlichen Bibliothek „Turan" der Altstadt von Taškent hat der Verfasser den 6. Band des Exemplars der Geschichte Ibn Miskaweihi's gesehen, dessen 5. Band von Kratschkowsky (vgl. *Islamica* III, 245) und dessen 1. Band von Khuri (vgl. den vorliegenden Bericht, S. 211) beschrieben worden sind. Der erwähnte 6. Band wird von Barthold beschrieben. Das Ende fehlt, und er bricht bei den Ereignissen des Jahres 363/973—74 ab. Außer dieser beschreibt der Verfasser noch einige der Bibliothek „Turan" gehörende Hss., unter anderen den Dīwān des Ṭuġrā, eines indischen Dichters des 17. Jahrh. Im Turkestaner Staatsmuseum haben die Steine mit Inschriften Barthold's Interesse auf sich gezogen. In der Bibliothek von Buchara schenkte der Verfasser seine Aufmerksamkeit der Hs. des *'Iqd* von Ibn 'Abd Rabbihī, welche wahrscheinlich im 12. Jahrh. kopiert wurde, und einigen persischen Hss., die für die neuere Geschichte von Turkestan wichtig sind.

Barthold gibt eine kurze Übersicht der *Sammlungen Orientalischer Hss. in Baku*[2]. Es werden 16 inventarisierte und 8 nicht inventarisierte Hss. der Bibliothek der Azarbaiǧanischen Universität erwähnt, unter ihnen interessante šī'itisch-theologische Werke. Der Verfasser beschreibt eine Hs. aus „Ṣābir's öffentlicher Bibliothek", das persische Original des Werkes گلستان ارم von 'Abbās Quli Baqikhanow, welches der Autor 1844 in einer russischen Übersetzung dem Kaiser Nikolaus I. darbrachte.

1 Бартольд, В. В., *Занятия в Туркестанских библиотеках и музеях летом 1925 г. ИАН* 1926, S. 217—236.

2 Бартольд, В., *Собрания восточных рукописей в Баку. ИАН* 1925, S. 346—951.

Kratschkowsky berichtet über *Eine Qur'ānhs. in Pleskau*[1]. Sie stammt aus dem geistlichen Seminar in Pleskau, hat im 18. Jahrh. dem Beichtvater Katharina's II. Simeon Todorsky, gehört und ist wegen ihrer weißrussischen Notizen in arabischer Transkription interessant, die der Verfasser in arabischer und russischer Schrift wiedergibt. Sie ist 1682 von einem litauischen Tataren kopiert. Eine zweite Hs. daselbst enthält unter anderem den arabischen Traktat *al-Farā'iḍ as-Sirāǧīja*.

Eine dritte Hs. in Pleskau wurde kurz von Kratschkowsky beschrieben[2]. Es ist der letzte Teil des *Ṣiḥāḥ* von *Ǧauharī*. Die Hs. stammt aus dem 16.—17. Jahrh.

Die vierte und letzte Hs. in Pleskau, über welche Kratschkowsky berichtet, enthält Ṭurṭūšī's *Sirāǧ al-mulūk* und ist 866/1462 abgeschrieben[3].

Die Sammlung der arabischen Hss. in Kazan zog das Interesse Kratschkowsky's auf sich[4], dank einer handschriftlichen Liste der Hss., welche von A. I. Khuri zusammengestellt und dem Asiatischen Museum übergeben wurde. Kratschkowsky beschränkt sich auf eine Aufzählung der wichtigsten Autographen, Kopien, die zu Lebzeiten der Verfasser verfertigt worden sind, Werken, welche sonst nirgends erwähnt werden, Hss., welche der europäischen Wissenschaft unbekannt sind.

---

1 Крачковский, И. Ю., *Рукопись Корана в Пскове. ДАН — В* — 1924, S. 165—168. Außer diesem Artikel Kratschkowsky's sind noch zwei Artikel Prof. Karsky's erschienen, welche der weißrussischen Sprache in arabischer Schrift gewidmet sind, vgl. Карский, Е. Ф., *Белорусы*, Bd. III, Lief. 2 (P. 1921); (Rez.: И. Кр. *Восток*, Bd. I, S. 117—118); Derselbe: *Белорусская речь арабским письмом. Ученые записки Высшей Школы г. Одессы*, Bd. II, Odessa 1922, S. 1—2. (Rez.: И. Кр. *Восток*, V, S. 269); Derselbe, *Культурные завоевания русского языка в старину на западной окраине его области. Известия Отд. Русского языка и Словесности Росс. Акад. Наук*, Bd. XXIX (1924), S. 1—22. (Über die weißrussischen Tataren und ihre Schrift vgl. S, 16—21.)

2 Протоколы заседаний Академии Наук, историко-филолол. отд. 1925 § 20.

3 Протоколы заседаний Академии Наук, историко-филол. отд. 1925 § 39.

4 Крачковский, И. Ю., *Собрание арабских рукописей в Казани. ДАН — В* — 1924, S. 169—172.

Eine Anzeige Kratschkowsky's betrifft die Hss.-Sammlung Hiersemann (Kat.-Nr. 500) in Leipzig, welche christlich-arabische und syrische Hss. enthält[1].

Eine kleine Anzeige Kratschkowsky's *Angebliche Autographen des Geschichtsschreibers Kamāl ad-dīn Ibn al-ʿAdīm in Leningrad* ist in *Der Islam* XV (1926), S. 334—35 erschienen.

Kratschkowsky beabsichtigt die Hss. der Leningrader Universitätsbibliothek kritisch zu beschreiben. In Zusammenhang mit dieser Absicht steht die Veröffentlichung des erwähnten Artikels über Jūsuf al-Maġribī und Ibn Ḫālaweihi's *Kitāb ar-Rīḥ* (*Islamica* II, 332—43, Rez.: *Machr.* XXV, 1927, S. 471; *Luġat al-ʿArab* VI, 1925, No. 3, S. 175). Außerdem gibt Kratschkowsky in einem Artikel über *Die orientalischen Hss. aus der Sammlung W. Guirgass in der Leningrader Universitätsbibliothek* eine Beschreibung derselben.[2] [1928 erschien eine Gedenkschrift Kratschkowsky's zu Ehren Prof. Guirgass' (1835—87).] Die Sammlung enthält: 1. den 4. Band der Geschichte al-Ǧabartī's, vermutlich von seinem Sohne abgeschrieben; 2. die *Risāla fiʾl-Istiʿārāt* des Muḥammed aṣ-Ṣabbān; 3. Kopien des türkischen *Qānūn-Nāma* des Sultans Sulaimān; 4. drei grammatische Werke des Philologen Abū ʿAlī al-Fārisī: *al Īḍāḥ*, *at-Takmila* und das *al-Kitāb al-ʿAḍudī*; 5. eine vollständige Kopie des Werkes *Kitāb al-Alfāẓ al-Kitābīja* von ʿAbd ar-Raḥmān ibn ʿĪsā al-Hamaḏānī und Auszüge aus Ṯaʿālibī's *Fiqh al-luġa*.

Prof. A. Romaskewitsch gibt eine *Liste der persischen, türkisch-tatarischen und arabischen Hss. der Petrograder Universitäts-Bibliothek*[3]. Die Liste soll eine frühere von Salemann und Rosen, 1888 (*Zap.*, Bd. II und III), ergänzen und enthält 273 Hss., von welchen die Mehrzahl persische sind.

---

1 И. Кр(ачковский). *Собрание восточных рукописей в Лейпциге. Восток*, I (1922), S. 121.

2 Крачковский, И. Ю., *Восточные рукописи из собрания В. Ф. Гиргаса в библиотеке Ленинградского Университета, ДАН — В* — 1927, S. 162—165.

3 Ромаскевич, А., *Список персидских, турецко-татарских и арабских рукописей Библиотеки Петроградского Университета, Zap.* N. F., Bd. I (1925), S. 353—371. Die Liste der arabischen Hss. nimmt die SS. 369—371 ein.

M. A. Schangin beschreibt eine der Akademie der Wissenschaften gehörende Hs. einer griechischen Übersetzung des Abū Maʿšar (Απομάσαρ)[1]. Es handelt sich um die Übersetzung des Werkes τὰ μυστήρια, welches von Abū Maʿšar's Schüler Abū Saʿīd Šāḏān (Ἀποσαίτης Σαδᾶν) herrührt. Die erwähnte Hs. enthält außer dem genannten Text (an dritter Stelle) noch die Texte von Sextus Empiricus und von Kamateros. Es werden Varianten zum Texte des Cod. Angelicus 29 gegeben, welche beweisen, daß unser Text besser erhalten ist, als der des Cod. Ang., trotz seines jüngeren Alters.

Ebermann gibt eine *Beschreibung der Sammlung von arabischen Hss., welche dem Asiatischen Museum im Jahre* 1926 *von der politischen Vertretung der USSR in Persien dargebracht wurden*[2]. Unter diesen sind folgende interessant: 1. das *Kitāb al-Afhām ilā tanqīḥ Šarāʾiʿ al-Islām* von al-ʿĀmulī; ein Teil der Hs. (ff. 153—312) wurde sieben Jahre nach der Abfassung des Werkes kopiert; 2. das *Kitāb al-Malikī* des ʿAlī ibn ʿAbbās und 3. das *Kitāb Ġinā wa-Munā* von al-Qumrī.

VIII. Rezensionen.

Außerordentlich inhaltsreich und interessant ist die Rezension Barthold's über das Buch Wassiljeff's *Vorlesungen über byzantinische Geschichte* Bd. I (Petrograd 1917)[3]. Der Rezensent berührt hauptsächlich die Beziehungen von Byzanz zum Sasanidenreich und zum islamischen Orient. Da die Ergänzungen Barthold's, welche selbst eine Geschichte der byzantinisch-orientalischen Beziehungen darstellen, von Wassiljeff in der englischen Ausgabe seines Buches (Vasiliev, A. A., *History of the Byzantine Empire*, Vol. I, Madison, 1928) berücksichtigt worden sind, werden sie hier nicht ausführlicher behandelt.

---

1 Шангин, М. А., *Греческий перекод Абу Ма'шара в рукописи Библиотеки Академии Наук. ИАН.* 1926, S. 907—916.

2 Эберман, В. А., *Описание собрания арабских рукописей, пожертвованных в Азиатский Музей в 1926 г. Полномочным Представительством СССР в Персии. ИАН*, 1927, S. 315—324.

3 Бартольд, В., А. А. Василеьв, *Лекции по истории Византии*, Том I-ый. Время до эпохи крестовых походов до 1081 г. Петроград 1917, VIII, 355 стр. *Zap.* N. F., Bd. I, 1925, S. 461—482.

Besondere Erwähnung verdient die Besprechung Kratschkowsky's von den *Gedichten des ʿAmr ibn Qamīʾa*[1], herausgegeben von Lyall. Das Buch ist bei uns gleichzeitig mit der Nachricht von Lyall's Tode (1. IX. 1920) eingetroffen. Die Verdienste Lyall's werden voll gewürdigt. Für den Arabisten ist der genannte *Dīwān* von großem Interesse. Der Autor soll, 90 Jahre alt, während Imraʾal-Qais' Reise nach Byzanz gestorben sein. Diese Reise muß nach Nöldeke in den Jahren 530—40 stattgefunden haben. Daher können wir vermuten, daß ʿAmr's literarische Tätigkeit in die zweite Hälfte des 5. Jahrh. fiel, so daß seine Gedichte zu den frühesten auf uns gekommenen gehören. Die Frage über die Echtheit der Gedichte entscheidet Lyall in positivem Sinne; doch zeigen diese bei kritischer Betrachtung keine Spuren einer älteren Entwickelungsphase der arabischen Dichtkunst. Die Gedichte des ʿAmr tragen den Stempel gewöhnlicher arabischer Qaṣīden, welche in die drei bekannten Teile zerfallen (*Nasīb*, *Waṣf* und *Qaṣd*). Individueller sind die Wein- und Altersmotive. In den Gedichten ist nichts Primitives zu finden; im Gegenteil, die Metra sind für die Beduinenpoesie nicht typisch, die Form ist gekünstelt (vgl. die *Taǧnīse*, die Binnenreime, das Vorhandensein der Anaphora, der Epiphora und der Epanastropha). So erscheinen die vorliegenden Gedichte in einer vollendeteren Form als die späteren Beduinenverse eines Taʾabbaṭa Šarran oder ʿAntara. Wir finden hier die arabische Dichtkunst also bereits ausgebildet vor. ʿAmr, in dessen Familie die Dichtkunst gepflegt wurde, war mit Imraʾal-Qais bekannt, auch verkehrte er am Laḫmidenhof in Ḥira, so daß wir in ihm einen Dichter des verfeinerten Typus finden. Es wird auf Verse des ʿAmr hingewiesen, welche in die Ausgabe nicht aufgenommen worden sind (vgl. al-Ḥuṣrī I, 203); einige Verbesserungen zum Text und zur Übersetzung beschliessen die Besprechung.

Kratschkowsky rezensiert die lithographische Ausgabe der *Dīwāne* des an-Nuʿmān ibn Bašīr und des Bakr ibn ʿAbd al-ʿAzīz. Fr. Krenkow überließ seine Kopie der

1 Крачковскій, И., *The Poems of ʿAmr son of Qamiʾah of the clan of Qais son of Thaʿlabah a branch of the tribe of Bakr son of Wail.* Edited and translated by Ch. Lyall, Cambridge 1919 in 4°, стр. 76. *Zap.* N. F. Bd. I (1925), S. 520—526.

Konstantinopeler Hs. der beiden *Dīwāne* dem Herausgeber Muḥammed ibn Jūsuf as-Sūratī[1]. Der Verfasser des ersten *Dīwāns* ist der berühmte Anṣārier, welcher zur Zeit Mu'āwija's eine bedeutende Rolle spielte (vgl. Wüstenfeld, *Register* S. 339—40). Die letzten Jahre haben uns ziemlich viel Material zur Beurteilung der poetischen Talente der Anṣārier gegeben; doch ändert das Auftauchen eines *Dīwāns* mehr nicht den ungünstigen Eindruck von den Gedichten der Anṣārier, welche poetisch unbegabt waren. Der *Dīwān* des Ibn Bašīr enthält nur 208 Verse; in den langen Gedichten ist die alte *Qaṣīden*-Richtung, die neue muslimische Strömung und die Anṣārier-Panegyrik vertreten. In den Fragmenten kommt noch die erotische Richtung und die elegische hinzu. Die Popularität des Nu'mān erklärt sich dadurch, daß er Sänger der Anṣārier war. Auch der Form nach sind seine Gedichte wenig interessant; es kommen nur Binnenreime vor. Einen ganz anderen Eindruck macht der *Dīwān* des zweiten Dichters, Bakr ibn 'Abd al-'Azīz († 898), welcher einer der letzten Vertreter der Dulafidendynastie war. Seine Gedichte (auch nur 250 Verse) sind voll von ritterlichem *Faḫr*, welcher uns an das vorislamische Arabien erinnert. Zum Schluß werden noch fünf Gedichte seines Großvaters, des Abū Dulaf, gegeben. Es kommen in seinen Versen auch Binnenreime und das sogenannte *Taḍmīn* vor. Außer dem *Faḫr* treffen wir bei ihm noch einige Elegien. Die Gedichte des Bakr sind wegen der Namen historischer Persönlichkeiten auch für den Historiker von Wert.

Eine andere Rezension Kratschkowsky's behandelt J. B. Jahuda's Ausgabe des *Šarḥ al-Maḍnūn bihi 'alā ġair ahlihi*, eines Kommentars al-'Ubaidī's auf eine poetische Anthologie des al-'Izzī[2]. Die Anthologie hat den Charakter eines Albums mit kurzen zwei- und dreizeiligen Gedichtfrag-

---

1 Крачковский, И. Ю., *Стихотворения ан-Ну'мана и Бекра, Дели,* 1337 *г. хиджеры* شعر النعمان بن بشير الانصاري .... ويليه شعر بكر بن عبد العزيز بن أبي دلف العجلي عنى بنشره وتصحيحه وضبطه ابو عبد الله محمد بن يوسف السورتي سنة ١٣٣٧. دهلى (стр. 2 + 10 + 46 + 4 + 10 + 38 + 2, Lith. 8°.), *Zap.* N. F. Bd. I (1925), S. 500—506.

2 И. Кр(ачковский), *Šarḥ al-Maḍnūn bihi 'ala ġair ahlihi, Commentaire d'al-'Ubaidi sur la poésie arabe choisie par al-'Izzi. Edité*

menten; solche Alben haben nach und nach die alten Sammlungen des Typus der *Mufaḍḍalījāt* ganz verdrängt. Die vorliegende Anthologie schöpft ihr Material aus den Werken ʿabbāsidischer Dichter, ist aber wegen Heranziehens bekannter Dichter für die Geschichte der ʿabbāsidischen Dichtkunst von geringem Interesse. Jahuda's Ausgabe, welche auf einer Jerusalemer Hs. basiert, ist ziemlich gut und beweist, daß der europäische Typus der Ausgaben sich allmählich auf den arabischen Orient ausdehnt. Dem Herausgeber war eine zweite Hs. des Werkes, die des Asiatischen Museums, unbekannt, aus der der Rezensent einige Verbesserungen zum arabischen Texte schöpft.

Spezielle Erwähnung verdient noch die Rezension Kratschkowsky's von dem *Corpus juris* des Zaid ibn ʿAlī, welche ein Referat der Arbeit Griffini's darstellt[1].

Kratschkowsky gibt einen ausführlichen Bericht über den 7. Band der *Mélanges de la Faculté Orientale*[2]. Hier möge nur erwähnt werden, daß der in Cheikho's *Catalogue raisonné* (p. 245—304) genannte Abū Luġda al-Iṣfahānī zur Zeit des Philologen Abū Ḥanīfa lebte und mit ihm über verschiedene literarische Fragen polemisierte (vgl. Abū Ḥanīfa ad-Dīnawerī *Kitāb al-aḫbār aṭ-ṭivāl*, préface etc., Leide 1912, pp. 32—34).

Kürzere Rezensionen desselben Autors sollen hier nur erwähnt werden[3]; sie betreffen, *Zap.* Bd. XXV (1921)[4], die Ausgabe *The Eclipse of the Abbasid Caliphate* von Amedroz und

---

pour la première fois par I. B. Jahuda. Le Caire, 1913—1915 (et subtit. arab.) 8° min. IX + ط + ٥٧٣. *Zap.* N. F. Bd. I (1925), S. 526—539.

1 Крачковский, И., „*Corpus juris*“ *di Zaid ibn'Alī* (VIII sec. cr.). La più antica raccolta di legislazione e di giurisprudenza musulmana finora ritrovata. Teste arabo pubblicato per la prima volta sui manoscritti iemenici della Biblioteca Ambrosiana, con introduzione storica, apparato critico e indici analitici, da Eugenio Griffini, Dr. jur., Milano 1919. 8°. CXCVIII + 420. *Zap.* N. F. Bd. I (1925), S. 531—535.

2 И. Кр(ачковский), *Université St. Joseph, Beyrouth (Syrie). Mélanges de la Faculté orientale.* VII. Imprimerie Catholique, Beyrouth (Syrie) 1914—1921. 8°. 448 pages. 40 planches, figures. *Zap.* N. F. Bd. I (1925), S. 513—519.

3 Die Rezensionen anderer Verfasser in der Zeitschrift „*HB*“ sind hier nicht herangezogen, wegen ihres vorwiegend politischen Charakters.

4 Крачковский, И., *Записки Восточного Отделения Русского Археологического Об-ва. Восток*, I (1922), S. 116.

Margoliouth[1]; das Buch de Lacy O'Leary's *Arabic Thought and its Place in History* (London 1922)[2]; den Artikel Fr. Krenkow's *The Use of Writing for the Preservation of Ancient Arabic Poetry* im *'Ağab-Nāma*, der Festschrift E. G. Browne (p.261—68)[3]; A. Cour's Arbeit über Ibn Zaidūn (Ibn Zaïdoûn)[4]; die Berichte der russischen Akademie der Geschichte der Materiellen Kultur, Bd. II[5]; die *Mélanges Asiatiques* Neue Folge, 1919[6]; ein mißlungenes Buch von W. A. Krjažin über die nationale Befreiungsbewegung im nahen Orient (T. I. Syrien, Palästina, Kilikien, Mesopotamien und Ägypten)[7]; das Buch A. A. Wassiljeff's *Byzanz und die Kreuzzüge*[8]; die Zeitschrift *Annalen* Bd. III[9]; eine Broschüre *Das Turkestanische Orientalische Institut*[10]; Ameer Ali's Buch *The Spirit of Islam*[11]; Madame Juliette Adam, *L'Angleterre en Egypte* (Paris 1922)[12]; Mohammed Ben Cheneb, *Abû*

---

1 Derselbe, *Упадок аббасидского халифата. Восток*, I (1922), S. 120.

2 Derselbe, *Арабская мысль и ее место в истории. Восток*, I (1922), S. 120—121.

3 Derselbe, *Записывание древне-арабских стихотворений. Восток*, I, S. 121.

4 Derselbe, *Ибн Зейдун, поэт Андалузии. Восток*, II (1923), S. 160—161.

5 Derselbe, *Известия Российской академии Истории Материальной Клуьтуры.* Том II, Петербург, 1922, 8°. *Восток*, III (1923), S. 171.

6 Derselbe, *Азиатский Сборник. Из „ИАН"* Новая Серия 1919. *Восток*, III (1923), S. 171.

7 Derselbe, В. А. Кряжин, *Национально-освободительное движение на Ближнем Востоке.* Ч. I. Сирия, Палестина, Киликия, Месопотамия, Египет . . . Москва 1923. *Восток*, III (1923), S. 177—178.

8 И. Кр., *История Византии. Византия и крестоносцы. Эпоха Комнинов и Ангелов.* Петербург, *Academia*, 1923. 8°, стр. 120. *Восток*, IV (1924), S. 181—182.

9 Derselbe, *Анналы, Журнал Всеобщей Истории.* III. Петербург 1923. *Восток*, IV, S. 182—183.

10 Derselbe, *Туркестанский Восточный Институт* (1918 до 1922). Ташкент 1922. *Восток*, IV, 183.

11 Derselbe, *The Spirit of Islam. A History of the Evolution and Ideals of Islam with a Life of the Prophet* by Ameer Ali Syed, etc. London 1922. 8°. LXXII + 516. *Восток*, IV, 193.

12 Derselbe, . . . 8°, стр. 416. *Восток*, IV (1924), S. 195.

Dolâma, Poète bouffon de la Cour des premiers Califes abbasides (Alger 1922)[1]; H. Lammens, *La Syrie* I—II, Beyrouth 1921[2]; P. J. André, *L'islam et les races*. Tome premier. Les origines, le tronc et la greffe, Paris 1922[3]; die Zeitschrift *Der Neue Orient* 7. Jahrg. 1923, Heft 1—4, Berlin,[4] und Snouck Hurgronje's *Verspreide Geschriften*[5].

E. Berthels berichtet über R. A. Nicholson's *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921, und seine Ausgabe des *Kitāb al-Luma' fi'l-taṣawwuf of Abū Naṣr 'Abdallāh b. 'Alī al-Sarrāj al-Tūsī* (Gibb Memorial Series vol. XXII)[6] und über Nyberg's *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*, Leiden 1919[7].

† Prof. Petroff gibt eine Rezension der *Historia de los iueces de Córdoba por al-Joxani*, ed. Julian Ribera, Madrid 1914[8].

Prof. Freimann rezensiert Siddiqi's *Studien über die persischen Fremdwörter im klassischen Arabisch* (Göttingen 1919, S. 118)[9].

Prof. Gordlewsky berichtet über das Buch von Fr. Delitzsch *Die Welt des Islam*, Berlin-Wien 1915[10].

IX. Lehrbücher.

In Leningrad erschien eine klassisch-arabische Chrestomathie für Anfänger von Frau Ode-Wassiljewa mit einem Vorwort von Kratschkowsky[11]. Das Vorwort enthält eine

1 Derselbe, . . . 8°, стр. 168. *Восток*, IV, S. 195—196; vgl. noch *Восток* III (1923), 167. И. Кр., Диссертации по арабской поэзии в Алжире.

2 Derselbe, . . . Précis historique . . . 12°, стр. X + 280 + 278. *Восток*, IV, 196—7.

3 Derselbe, . . . Paul Geuthner. 8°, XXVI + 270. *Восток*, IV, 197—8.

4 И. Крачковский, *Восток*, IV (1924), S. 201.

5 Derselbe, Собрание сочинений Снука Хюргронье. *Восток*, Bd. IV (1924), S. 203.

6 *Восток*, Bd. III, S. 185—187.

7 *Восток*, Bd. III (1923), S. 196—198.

8 *Восток*, Bd. III, S. 201—202.

9 *Восток*, Bd. IV (1924), S. 201—202.

10 *Восток*, Bd. IV (1924) S. 202.

11 Оде-Васильева, К. В., كتاب القراءة. Начальная арабская хрестоматия под редакцией и с предисловием И. Ю. Крач-

Übersicht der arabischen Chrestomathien, welche in Rußland bisher erschienen sind, und eine Darlegung des Zwecks des vorliegenden Buches. Letzteres enthält Lese-Übungen, Fabeln, Cheikho's *Maǧānī 'l-Adab* entnommen, und kurze Aussprüche aus den *Kalimāt* des modernen Schriftstellers Qāsim Bek Amīn. Der Chrestomathie folgt ein arabisch-russisches Wörterbuch.

In Taškent erschien dank der Tätigkeit Prof. A. E. Schmidt's eine neue lithographische Ausgabe der *Arabischen Chrestomathie für Anfänger* von Guirgass und Rosen (59 S., 1921); die lithographische Neuausgabe des arabisch-russischen Glossars zu der Chrestomathie folgte 1924[1]. Darauf erschien eine neue lithographische Ausgabe der Auszüge aus Ibn Hišām's Biographie Muḥammed's nach der Brünnow-Fischerschen *Chrestomathie* (2. Ausg., S. 39—66), ebenfalls von Schmidt besorgt[2].

Diese Reihe von turkestanischen Lehrbüchern beschließt die glasographische Ausgabe der Reisenotizen Muḥammed 'Abdo's aus Palermo-Sizilien[3], welche für Studenten der älteren Semester bestimmt ist. Der Ausgabe war ein lebhaft geschriebenes und interessantes Vorwort über die Rolle 'Abdo's in der Geschichte der progressiven Strömungen im modernen Islām vorausgeschickt, welches aus vom Herausgeber unabhängigen Gründen leider nicht erscheinen konnte.

ковского. Ленинград, Издание Института Живых Восточных языков n° 16, 1926, SS. 44. Rez.: *MO*, XXI, 249—250; Пав. Лозiев, *Пролет. Правда*, Киев, 1926, 31. XIII.

1 دار العلوم الشرقية تركستان — المجموعة الادبية لطلبة العلوم الشرقية كتاب اللغتين العربية والروسية — Изд. Туркестанского Восточного Института—Учебная Серия, II. Словари. — I Арабско-русский словарь к христоматии (для I курса) Гиргаса и бар. Розена. Ташкент 1924, S. 43.

2 دار العلوم الخ — نخبة من كتاب سيرة النبى لابن هشام Издания Туркестанского Восточного Института. Учебная серия I. Тексты. I. Отрывки из жития Мухаммеда по Ибн Хишаму. Ташкент 1923.

3 بلرم ـ صقلية — رسائل كتبها الاستاذ الشيخ الامام محمد عبده مفتى الديار المصرية — اعتنى بطبعها والحقها بمقدمة وترجمة الشيخ المرحوم المذكور اسكندر شميدت معلم اللغة العربية فى شعبة العلوم الشرقية — تاشكند *Палермо-Сицилия.* Путевые заметки шейха Мухаммеда 'Абду с предисловием проф. А. Э. Шмидт. Ташкент 1927.

In Baku erschien die Chrestomathie von P. Žuze[1]. Sie enthält Leseübungen, Sprichwörter, Auszüge aus dem *Qur'ān*, Abschnitte aus dem behaitischen Werk *Kitāb Aqdas* und aus den Schriften des 'Abd el-Behā', Auszüge aus dem *Kitāb Balauhar* und der Weltgeschichte Ṭabarī's.

Eine andere in Baku erschienene Chrestomathie von † Zimin ist mir nicht zugänglich gewesen[2]. Sie soll folgende Textproben enthalten: Sprichwörter (S. 4—5); die Bilqīs-Legende (S. 5—29) aus Brünnow's Chrestomathie[1] (S. 1—22), eine Anzahl von Anekdoten über die ersten Chalifen (S. 29—44) und eine Erzählung aus der vorislamischen Geschichte (S. 44—48). Leider soll der Druck einiger Seiten für ein Lehrbuch nicht deutlich genug sein. Der Chrestomathie folgt ein arabisch-russisches Wörterbuch.

In Moskau erschien ein Leitfaden der syrisch-arabischen Umgangssprache von M. O. Attaja[3]. Er ist in 24 Vorlesungen eingeteilt, welche außer grammatischen Regeln auch Übungen zur Übersetzung aus dem Arabischen ins Russische und umgekehrt enthalten. Auf die Vorlesungen folgt ein Schlüssel zu den Übersetzungen. Dank ungenügender Anordnung entsteht ein Durcheinander von Umgangssprache und Klassisch-Arabisch, wobei die Erklärung der neuen Formen aus den klassischen häufig außer acht gelassen wird. Doch hat das Buch dank seinem Material einen gewissen Wert.

X. Personalia, Gedenkschriften und Nekrologe.

Von großer Wichtigkeit für alle Arabisten ist die „Übersicht der wissenschaftlichen Werke Kratschkowsky's", welche vor seiner Wahl in die Russische Akademie der Wissenschaften

---

1 П. Жузе., *Арабская Христоматия.* Баку. Государственная Типография no. 1, 14410. s. a. S. 50 منتخبات عربيه — جمعها الاستاذ ب. جوزى، برنجى حكومت مطبعه‌سى. Eine Rezension von Kratschkowsky ist in der Zeitschrift *Восток*, Bd. IV (1924), S. 182 erschienen.

2 Зимин, Л., *Краткая Арабская Хрестоматия и словарь.* Баку 1920.

3 Аттая, М. О., *Руководство бля изучения разговорного арабского языка* (сирийского наречия) Москва 1923. (Институт Востоковедения. Lith. SS. 260 und Schlüssel (SS. LXV).

(1921) erschienen ist[1]. Der Artikel zerfällt in drei Teile (von W. Barthold, N. Marr und S. Oldenburg verfaßt) und enthält zum Schluß (S. 27—32) eine Liste der gesamten Schriften Kratschkowsky's (bis 1921). Die Hauptbedeutung Kratschkowsky's liegt in seinen Studien zur arabischen Dichtkunst, in welchen er die Traditionen der Wiener arabistischen Schule mit den Methoden des russischen Literarhistorikers A. N. Wesselowsky vereinigt. In den Werken Kratschkowsky's, welche der christlich-arabischen Literatur gewidmet sind, beschäftigt ihn der gegenseitige Einfluß der Literaturen des christlichen Orients und die Beziehungen christlicher und muslimischer Kulturbewegungen zu einander. Es gelang ihm neue christlich-arabische Denkmäler zu entdecken, wie z. B. das Fragment eines neutestamentlichen Apokryphs in einer arabischen Hs. vom Jahre 885; auch wirkte er an der von Wassiljeff besorgten Ausgabe (*P. O.*) des Agapius von Manbiǧ mit. Auf dem Gebiete der arabischen Dichtkunst, wo Kratschkowsky's Hauptinteresse liegt, sind seine Untersuchungen über den Dichter al-Wa'wā und über Poetik und Rhetorik bemerkenswert. Sein in Vorbereitung befindliches Werk über das *Kitāb al-Badī'* des Ibn al-Mu'tazz verspricht ein solides Fundament für eine zukünftige Geschichte der arabischen Poetik. Auch hofft Prof. Kratschkowsky ein Gesamtbild der Entwickelung der arabischen Poetik und Rhetorik zu geben. Endlich müssen noch seine höchst interessanten Studien zur neu-arabischen und vergleichenden Literatur genannt werden.

In seinem Bericht über eine Studienreise in die Krim im Jahre 1924[2] gibt Kratschkowsky eine Liste der wichtigsten Hss. der Bibliothek im Palaste zu Bachčisarai, macht uns mit denen der Ḫān-Ǧāmi'-Moschee ebendaselbst bekannt, wie mit der wichtigen karaimischen Hss.-Sammlung in Eupatoria. Im

1 *Записка об ученых трудах проф. Петроградского Университета Игнатия Юлиановича Крачковского. ИАН* 1921, S. 19—32. Vgl. jetzt die arabische Autobiographie Kratschkowsky's in der *Revue de l'Académie Arabe*, VII, 1927, 122—126; deutsche Wiedergabe *WI*, 1928, XI, 164—168; zweite Ausgabe des arabischen Textes in *al-Iḫā* Miṣr, 1929, VI, Lief. 6, 522—527 (Korrekturnachtrag).

2 Крачковский, И., *Отчет о командировке в Крым летом 1924 года. ИАН.* 1924, S. 662—670.

Museum zu Simferopel beschäftigt er sich mit epigraphischen Studien, auch werden Inschriften von der *Aq Mesğid*, dem Friedhof und dem Palaste von Bachčisarai mitgeteilt. Es wäre sehr wünschenswert, daß das *Corpus Inscriptionum Arabicarum* einen seiner nächsten Bände der Krim widmete.

Eine Übersicht der wissenschaftlichen Arbeiten A. E. Schmidt's behandelt die Tätigkeit dieses einzigen Islamisten Rußlands[1]. 1871 in Astrakhan geboren, absolvierte er 1894 die Fakultät für orientalische Sprachen in Petersburg. Sein Interesse für den Islām entwickelte sich unter Rosen's Einfluß. 1896—98 studierte er unter Goldziher's Leitung in Pest. Seine erste Arbeit (1897) ist der *Anwendung des Fiqh-Systems auf die arabische Grammatik* gewidmet und macht den Leser mit einem noch nicht herausgegebenen Werke Ibn al-Anbārī's bekannt. Während der Jahre 1898—1914 beschäftigt sich Schmidt mit den Werken ʿAbd al-Wahhāb aš-Šaʿrānī's (vgl. *Islamica* III, 231—32). Ein Teil der Einleitung zu diesem Werke gab dem Verfasser das Material zu einer Reihe von Artikeln unter dem Titel: *Abriß der Geschichte des Islāms als Religion* (*M I* 1912). Im folgenden Jahre erschien Schmidt's Arbeit: *Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī und die Frage über die Willensfreiheit*. 1914 folgt der Artikel über Zijāda ibn Jaḥjā (vgl. *Islamica* III, 232—33). 1919 geht Schmidt an die Universität von Taškent über; er wird Direktor des Instituts für orientalische Sprachen, dann Dekan der Fakultät für orientalische Sprachen an der Universität . Seine Schriften dieser Periode bespricht mein Bericht (S. 7—9, 32). Seine gelehrte Tätigkeit veranlaßte die Akademie der Wissenschaften ihn zu ihrem korrespondierenden Mitglied zu erwählen.

Prof. A. A. Wassiljeff, 1867 geboren, absolvierte die Universität 1892. Ursprünglich Byzantinist, wendet er sich unter dem Einfluß Bar. Rosen's arabistischen Studien zu. 1900 erschien seine Dissertation *Die politischen Beziehungen zwischen Byzanz und den Arabern zur Zeit der phrygischen* (*Amorion-*) *Dynastie*. 1902 bringt die Fortsetzung, welche die Zeit der makedonischen Dynastie behandelt. Nach einer Reise auf den Sinai (1902) gibt er den arabischen Text des Werkes von Agapius

1 *Записка об ученых трудах проф. А. Э. Шмидта. ИАН* 1925, S. 142—144 (unterzeichnet von Kratschkowsky, Barthold, Oldenburg).

aus Manbiğ heraus. Ein Artikel aus seiner Feder behandelt die arabische Version der Vita St. Johannis Damasceni. Die Tradition verbindet diese Version der Vita mit einem Mönche des Klosters St. Simeon's, unweit von Antiochia. Außer diesen Arbeiten, welche mit der Arabistik verknüpft sind, stammen von Wassiljeff noch andere Schriften auf dem Gebiete der Byzantinistik. Die Notiz über die Tätigkeit Wassiljeff's, welche hier besprochen wird, ist von Uspensky, Marr, Platonoff und Kratschkowsky unterzeichnet[1].

Die Begründung der Arabischen Akademie in Damaskus rief einen Artikel und zwei kurze Notizen Kratschkowsky's hervor[2]. Im erwähnten Artikel gibt der Verfasser einen Rückblick auf die Geschichte der Idee einer arabischen Akademie, welche von Ğ. Zeidān stammt. Die neue Akademie vereinigt alle arabisch sprechenden Länder. Ihre Ziele sind weiter gesteckt als die der von Zeidān geplanten. Kratschkowsky macht uns mit einigen der hervorragendsten Mitglieder der Akademie bekannt. Er spricht über Muḥammed Kurd ʿAlī, ʿAbd al-Qādir al-Maġribī, über die mesopotamische Familie Ālūsī und den Pater Anastase al-Karmelī, über Cheikho, Ṭarrāzī, Ṣarrūf und Aḥmed Taimūr. Von maghribinischen Mitgliedern werden Ḥasan Ḥusnī ʿAbd al-Wahhāb und Muḥammed ben Cheneb erwähnt. Weiter wendet der Verfasser sich zu den europäischen Mitgliedern. Der Verfasser erwähnt zum Schluß zwei Unternehmungen der Arabischen Akademie: die Begründung eines arabischen Museums und einer Bibliothek der neu-arabischen Literatur. In einer späteren Notiz Kratschkowsky's wird eine kurze Geschichte der Entstehung der Akademie (seit 1919) gegeben, samt einigen Bemerkungen über ihre Bibliothek und die dem Museum zugegangenen Realien (*Восток* III, 165—66).

Kratschkowsky publizierte ein für die Biographie Bar. Rosen's wichtiges Dokument — nämlich dessen 1883 ge-

---

1 *Записка об ученых трудах А. А. Васильева. ИАН* 1923, S. 365—367.

2 Крачковский, И., *Арабская Академия в Дамаске и ее члены. Восток*, Bd. II (1923), S. 134—136, vgl. *Восток*, Bd. I (1922), S. 124; Bd. III (1923), S. 165—166 und eine anonyme Notiz in *HB* II (1922), S. 734.

haltene Rede[1] vor der Verteidigung seiner Doktor-Dissertation *Der Kaiser Basileios Bulgaroktonos* (St. Pb. 1883). Rosen rechtfertigt seinen Übergang vom Studium der alt-arabischen Poesie, welcher seine Magister-Dissertation gewidmet war („Die altarabische Poesie und ihre Kritik" St. Pb. 1872) zu einem byzantinologischen Thema. Den entscheidenden Anstoß dazu gab die Entdeckung der Chronik des Jaḥjā im Jahre 1879. In seiner Rede gibt Rosen u. a. eine Charakteristik der *Šu'ūbīja*-Bewegung und eine solche seines „Lieblings" al-Ǧāḥiẓ. Seine Materialien über Ǧāḥiẓ hat Rosen van Vloten überlassen. Der Rede Rosen's ist ein kurzes Vorwort Kratschkowsky's beigegeben.

Barthold widmete eine Schrift dem Andenken R. Dozy's[2] aus Anlaß seines hundertjährigen Geburtstages (1820—1920).

Dem hundertjährigen Geburtstage des Turkologen Berezin (1819—1919) haben die russischen Orientalisten eine Reihe von Schriften gewidmet. Unter anderen ist ein Artikel von Kratschkowsky erschienen: *Einiges zur Charakteristik Berezin's*[3]. Der Verfasser hatte Gelegenheit, die Gedichte Berezin's aus seiner Jugendzeit vor dem Untergang zu retten; in ihnen finden wir mehr okzidentalischen, als orientalischen Einfluß. Ebenso fremd bleibt Berezin dem Orient in den Versen, welche er während seiner Orientreise schrieb. Das zweite Moment, welches Kratschkowsky betont, ist die 1844 in Kairo stattgehabte Bekanntschaft Berezin's mit Wallin, dem finnischen Orientalisten und Schüler Ṭanṭāwī's aus dessen Petersburger Periode. Berezin machte auf Wallin einen unangenehmen Eindruck. Wallin gibt ein günstigeres Bild des zweiten Kazaner Orientalisten, Dittel, welchen er im selben Jahre in Kairo kennen lernte. Wallin fühlte sich in der Gesellschaft von Beduinen wohler, als in städtischer Umgebung. Fremd blieben ihm seine russischen neuen Bekannten, selbst Dittel, wegen ihrer Tendenz, als Grandseig-

---

1 *Речь бар.* В. Р. Розена *перед защитой докторской диссертации в* 1883 *году. Zap.* N. F., Bd. I (1925), S. 281—290.

2 Бартольд, В., *Памяти Р. Дози* (1820—1920). *ИАН* 1921, S. 229—244.

3 Крачковский, И., *Мелочи для характеристики И. Н. Березина. Zap.* N .F., Bd. I (1925), S. 177—191.

neurs aufzutreten und sich mit einer großen Schar von Dienern zu umgeben. Über Berezin's Bekanntschaft mit dem Dialekt von Kairo gibt Wallin eine sehr ungünstige Vorstellung. Berezin widmete den arabischen Dialekten, außer einigen Bemerkungen in seiner Reisebeschreibung, noch eine spezielle Schrift, unter dem Titel: *Guide du voyageur en Orient. Dialogues arabes d'après trois principaux dialectes: de Mésopotamie, de Syrie et d'Egypte.* Par Berésine. Moskau—St. Pb. 1857. Seine Beobachtungen und Beispiele aus den Dialekten von Baṣra, Baġdād und Aleppo haben ihren Wert bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts behalten. Für die arabische Dialektologie in Rußland bildet Berezin ein wichtiges Bindeglied zwischen Ssenkowsky (vgl. Berggren, *Guide français-arabe vulgaire*, Upsal 1844) und Guirgass, dessen Sammlung syrisch-arabischer Sprichwörter aus den 60er Jahren Kratschkowsky in der nächsten Zeit herauszugeben hofft.

Auch dem Andenken Prof. N. A. Mednikoff's (1855—1918) widmete Kratschkowsky einen Artikel. Mednikoff war ein Schüler Rosen's. 1887 absolvierte er die Univeristät, wobei seine Arbeit über *den Chalifen al-Mahdī nach den Annalen Ṭabarī's* mit der goldenen Medaille prämiiert wurde. Während der 15 Jahre von 1887 bis 1902 ist seine Tätigkeit mit dem Orthodoxen Palästina-Verein eng verknüpft; in dieser Zeit arbeitete er eifrig an seinem Hauptwerk *Palästina seit der arabischen Eroberung bis zur Zeit der Kreuzzüge nach arabischen Quellen*, welche in Übersetzung arabischer Texte und historisch-kritische Untersuchungen zerfällt, und deren Wert im Abendlande besonders von Caetani gebührend betont worden ist. Dem Nekrolog ist eine Liste der Schriften Mednikoff's beigegeben.

Weitere zwei Nekrologe widmete Kratschkowsky dem Andenken seines jung verstorbenen Schülers I. P. Kuzmin[2]. 1893 geboren, begann er erst 1914 seine arabistischen Studien, da er nach Beendigung des Gymnasiums sich als Schiffsjunge

---

1 Крачковскій, И., *Памяти Н. А. Мѣдникова. Zap.* XXV (1921), S. 423—440.

2 Derselbe, *Памяти И. П. Кузьмина. Zap.* N. F. Bd. II (1926), S. 175—180. Derselbe, *Памяти И. П. Кузьмина.* (+ 28. V. 1922). *Восток*, II (1923), S. 164.

verdingt hatte. Als Student schrieb er eine Arbeit *Die Frage über die Prädestination und die Willensfreiheit im Qur'ān*, welche wegen der Feststellung eines Zusammenhanges zwischen den Anschauungen Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī's mit denen der gegenwärtigen Modernisten im Islām wertvoll ist. Seit 1918 arbeitete er auf dem Gebiete der arabischen Epigraphik aus Turkestan an der Akademie der Geschichte der Materiellen Kultur (ГАИМК). 1920 erschienen zwei Übersetzungen aus seiner Feder: die Geschichte Ḥīqār's (vgl. *Islamica* III, 248) und der Roman *Ḥajj ibn Jaqẓān* des spanisch-arabischen Philosophen Ibn Ṭufail (vgl. *Islamica* III, 247—48), dem seine Magister-Dissertation gewidmet sein sollte. Außerdem hatte er für den Verlag der *Wsemirnaja Literatura* eine Übersetzung von Ibn al-Muqaffa''s *Kalīla wa-Dimna* vorbereitet, wobei er interessante Beobachtungen über das Verhältnis des Stils dieser Übersetzung zu dem Stil Ibn al-Muqaffa''s in seinen eigenen Werken zu machen Gelegenheit hatte. Kuzmin las an der Universität und im Institut der Orientalischen Sprachen Geschichte der arabischen religiösen Philosophie, Geschichte des Islāms und muḥammedanisches Recht. Ein frühzeitiger Tod entriß ihn 1922 seinen Studien und Plänen.

Ebenfalls von Kratschkowsky rührt ein Nekrolog auf Prof. D. K. Petroff († 1925) her, in welchem er seine arabistische Tätigkeit charakterisiert[1]. Petroff war Hispanist und erst spät (1905) begann er auf Drängen Rosen's seine arabischen Studien. 1907 verbrachte er den Sommer in Tübingen, wo er bei Seybold studierte. Von dort kehrte er mit dem Plan zurück, den Traktat Ibn Ḥazm's *De amore* zu veröffentlichen. Rosen war mit diesem Plane nicht völlig einverstanden. Nach dem Tode Rosen's (1908) studierte Petroff unter der Leitung Prof. Kokowzoff's weiter, und hielt an der Universität Vorlesungen über die Eroberung Spaniens durch die Araber. 1914 veröffentlichte Petroff das Werk Ibn Ḥazm's (vgl. *Islamica* III, 242). Der Ausgabe von al-Ḫušanī's *Geschichte der Richter* durch Ribera (Madrid 1914) widmete Petroff eine Rezension (vgl. S. 74); die *Ibn Ṭufail—Baltasar Gracian Frage* interessierte ihn lebhaft (vgl. S. 49); auch beschäftigte er sich mit dem *Dīwān* Ibn

1 Крачковский, И. Ю., *Д. К. Петров-арабист. Zap.* N. F. II (1926), S. 163—170. Über Petroff vgl. noch *ИАН* 1922, S. 53—54.

Quzmān's. Er betrieb ferner eifrig neu-persische Studien. Auch hat er arabische Verse poetisch übersetzt (vgl. *Islamica* III, 247 u. Anm. 3).

Den Studien Turajeff's auf dem Gebiete des christlichen Orients widmete Kratschkowsky nach dessen Tode eine warme Schrift[1] (vgl. *Islamica* III, 263—64). Conti Rossini's Entdeckung der Unechtheit der Schrift Zar'a Ja'qōb's, welche Turajeff 1904 herausgegeben hatte, rief das Erscheinen eines Artikels von Kratschkowsky hervor[2], welcher die Möglichkeit einer Identifizierung Zar'a Ja'qōb's mit Giusto da Urbino zugibt, sie jedoch wegen des Vorhandenseins eines zweiten deistischen Werkes, nämlich des Walda Hejwat, nicht bedingungslos anerkennen kann.

Eine der letzten Schriften Turajeff's war der Nekrolog auf O. von Lemm († VI. 1918), seinen ersten Lehrer auf dem Gebiete der Ägypto- und Koptologie[3]. Für den Arabisten hat Lemm's Ausgabe des *Triadon* Interesse, eines sahidischen Gedichtes mit arabischer Übersetzung, deren Text von Bar. Rosen redigiert wurde.

Kratschkowsky schildert in einem kurzen Nekrolog die Tätigkeit Tumansky's, der seinem Berufe nach nicht Orientalist war. Er interessierte sich vorwiegend für die Bābiden, von deren Schriften er das *Kitāb Aqdas* herausgab[4]. Es gelang Tumansky, eine ein Unicum bildende Hs., das anonyme persische geographische Werk des 10. Jahrh. *Ḥudūd al-'Ālam*, zu entdecken; er hat auch die Übersetzung von Abu'l-Ġāzī's *Stammbaum der Turkmenen* herausgegeben. Der Nekrolog schließt mit einer besorgten Frage wegen des Schicksals seiner literarischen Hinterlassenschaft. Was den Codex Tumansky betrifft, so ist er für das Asiatische Museum erworben worden, und es soll in nächster Zeit eine Faksimile-Ausgabe desselben mit einer Einleitung von Barthold erscheinen.

---

1 Крачковский, И. Ю., *Б. А. Тураев и Христианский Восток.* Изд. Русского Археолог. Об-ва. 1921, S. 16.

2 Derselbe, *Зара-Якоб и Джусто да Урбино. ИАН* 1924, S. 195—206.

3 Тураевъ, Б., *Оскаръ Эдуардовичъ Леммъ. Христіанскій Востокъ* Bd. VI, S. 325—333 (über das Triadon vgl. S. 330).

4 И. Кр(ачковский), *А. Г. Туманский. Восток,* Bd. I 1922), S. 112.

Eugen Beljajeff schrieb einen Nekrolog auf M. O. Attaja (vgl. *Islamica* III, 246 und 262) (1852—1924)[1]. Attaja war Sohn eines arabischen Arztes von Damaskus. Als Student der medizinischen Fakultät des amerikanischen College in Beirut wurde er beim Ausgraben eines frisch beerdigten Leichnams von der Polizei verhaftet und aus der Türkei verbannt. Er erschien 1873 im Lazarewschen Institut in Moskau, wo ihm bald der Unterricht der arabischen Sprache übertragen wurde, den er bis zu seinem Tode versehen hat. Es wird eine, allerdings nicht vollständige, Bibliographie seiner Werke gegeben.

Dem Andenken des ʿAbbās Efendi ʿAbd el-Behāʾ widmete Kratschkowsky einige Zeilen[2], er hatte ihn seinerzeit in Haifa kennengelernt. Dem Haupte der Behaiten war nicht nur der Name L. Tolstoy's, es waren ihm auch die Namen Rosen und Tumansky bekannt.

Dem Andenken Goldziher's sind zwei Nekrologe gewidmet: ein kürzerer — aus der Feder Kratschkowsky's[3] auf Grund seiner Schriften und persönlicher Bekanntschaft mit dem genannten Gelehrten; und ein ausführlicherer — von Barthold[4], welcher für den künftigen Biographen Goldziher's nicht unbeachtet bleiben darf, da er auf den Briefen Goldziher's an Bar. Rosen basiert.

Seine Briefe an Rosen sind von dessen Witwe dem Asiatischen Museum übergeben worden und umfassen die Periode 1871—1907. Interessant ist, daß er 1885 sich seine *Muhammedanischen Studien* als eine Serie, von Rosen und ihm herausgegeben, vorstellte. Ein Brief enthält den vollen Titel: *Abhandlungen über muhammedanische Cultur und Religionsgeschichte*. Herausgegeben von Baron Dr. Rosen und Dr. Goldziher. I. Heft. Die Nationalitäten im Islam und die *Shuʿūbīja*-Bewegung. An den nächsten Heften sollte auch Snouck Hurgronje teilnehmen. Der Mißerfolg seines Buches *Mythos bei den Hebräern* (1876) und ebenso die Enttäuschung, die er an

---

1 Беляев, Евг., *М. О. Аттая. НВ*, Bd. VI (1924), S. 530—532.

2 И. Кр(ачковский). *Аббас-Эфенди Абд-аль-Беха. Восток*, III (1923), S. 209—210.

3 Derselbe, *Памяти Игн. Гольдциэра* (1850 до 1921). *Восток*, II (1923), S. 162—163.

4 Бартольд, В. В., *Игнац Гольдциэр. ИАН* 1922, S. 147—168.

den mythologischen und Rassentheorien erlebte, spiegelt sich deutlich in seinen Briefen wieder. Seitdem wendet er sich definitiv Islāmstudien und speziell der Geschichte des Islāms zu, die er als eine Erscheinung der Kulturgeschichte der Menschheit betrachtet wissen will, unabhängig von jeglicher Rassentheorie. Die Werke Kremer's beeinflußten in hohem Maße Goldziher's islamisch-kulturgeschichtliche Studien, und zwar war es in erster Linie nicht sowohl die *Culturgeschichte* als die *Geschichte der herrschenden Ideen*.

Nach Kremer's Tode schreibt Goldziher an Rosen: „In Kremer habe ich den Mann verloren, dessen Arbeiten unter allen Schriften über mein Fach mich am meisten zur Weiterforschung angeregt haben. Er hat eine frische Luft in unsere Studien gebracht und Niemand wird nach einzelnen kleinen Irrthümern beurtheilen einen Mann, der durch weite Conception den Gesichtskreis unserer Studien auffrischte. Mit seinen Büchern beginnt doch eine neue Epoche in der Behandlung des Islam und ich ziehe da auch seine älteren Werke (Mittelsyrien, Aegypten) hinein. Wie oft habe ich in meinen Arbeiten erfahren, wie gewaltig Kremer vorgearbeitet hat! Das innere Leben im Chalifate hat er aufgeschlossen; vor Dozy, dem Unsterblichen, Großen, hatte er den Vorzug subjectiver Theilnahme an den Objecten seiner Forschung. Er hat einen unvergleichlichen Sinn für das Wichtige und Hauptsächliche, man lernt von ihm die Resignation, der selbstgefälligen Verhimmelung von Kleinigkeiten zu entsagen. Nur ein Mann, der in den großen Interessen actuellen Staatslebens mitzuwirken berufen war, konnte als Gelehrter so weite Höhen besteigen".

Trotz der mannigfachen Mißerfolge, über die Goldziher sich in seinen Briefen beklagen zu dürfen glaubt, spricht ein starker Idealismus aus seinen Werken, wie aus seinem Leben. Barthold drückt die Hoffnung aus, daß uns die nächste Zukunft eine erschöpfende Biographie dieses hervorragenden Gelehrten bringen wird.

ARABIC DOCUMENTS FROM THE MONNERET COLLECTION.

BY

D. S. MARGOLIOUTH

AND

E. J. HOLMYARD.

A parcel of Arabic documents found by M. G. Monneret in a ruin on the Western bank of the Nile opposite Asuān was sent by their discoverer to Prof. Margoliouth for decipherment and, if thought desirable, publication. These are all on paper with the exception of one fragment on papyrus and another on gazelle's skin. They proved on examination to be alchemistic prescriptions, charms, dealer's accounts, etc., and private letters. The only document which bears a date is a receipt for a loan of money, written 27 D̲u 'l-Qa'da, 523 or Nov. 11, 1129. Since the literature of magic and alchemy has of late been receiving considerable attention, the publication of a selection from this material seemed justifiable; and the technical knowledge required for the alchemy was kindly supplied by Dr. E. J. Holmyard, who has devoted much attention to this subject.

I. Alchemical Prescriptions.

Similar matter is to be found in *L'Alchimie Syriaque* edited by the late Rubens Duval, being Tome II of Berthelot's *La Chimie au Moyen Age*, Paris, 1893.

A

بسم الله الروف الرحوم
يوخد على بركه الله وعونه قشر البيض
تجسل ويسحق سحيق الجيد ويسحق وزن
نصفه ملح ويعمل فى كوز ويلبس
5 الجميع ويحط فى نار القويه ويخرج

بعد ما يبرد تجد هو اسود ويعاد
الي العمل الول تانيه وتخرج يضا
تجده رمادى وترجع تعمله تالته
وتخرج تجده ابيض وتم تدبيره
10 ويوخد بعد دالك الايابق
لكل اربع الدراهم درهم نقره حجر
براده ويلغم على الصلايه سحق ان
جيدً ويلحف من فوقه وتحته
ويشد وصله ويبيت فى نار دمس
15 ليلاه وتخرج باكر تجده حجرا يتكسه
الخمسه درهم على عشره والسلام

B

يوخد على بركه الله وعونه وقيه
قصدير يعمل فى بوتقه وتدوب
وتطاعم بزرنيخ حتى تنقص التلت
تخرج تنكسر درهم منها على عشره زهره
5 ودرهمين حجر ملك القمر

Translation of A.

(1) "In the name of God, the Gentle, the Merciful (2) Let there be taken with God's blessing and help eggshell (3) which should then be washed and well ground; there should also be ground (4) half its weight of salt and put into a crucible; the whole (5) should then be covered, and set on a fierce fire; it should be taken out (6) when it is cold. It will then be found to be black and should be returned (7) to the first operation a second time and again taken out (8) when it will be found to be ashen, when the operation should be repeated for a third time (9) and when taken out it will be found to be white, and the treatment of it will be concluded. (10) After this the specimens of mercury should be taken — (11) to every four drachms should be added a *nuqra* drachm of filings (12) of the stone prepared in the first part of the operation and the mixture should be converted into an amalgam on a flat stone by pounding it up (13) well and

grinding it above and below (14) so that the union of the constituents may be firm. It should remain for a night in a fire of hot ashes (15) and be taken out in the morning when you will find it a brittle stone. (16) Five drachms are to be projected upon ten of the metal to be transmuted. And peace."

The errors in grammar and punctuation call for little attention; by تجسل probably تغسل is meant. In l. 11 نقره is a particular weight (see Dozy). In l. 14 نار دمس is probably a reference to the common chemical operation of putting a closed vessel in a heap of embers or hot ashes contained in a hole in the ground.

From the chemical standpoint the recipe conveys little. The first part would probably result in the formation of an intimate mixture of calcium carbonate and salt, while in the latter it is possible that some mercuric chloride would be formed. This certainly is a "brittle stone", that can easily be broken up into bits.

Translation of B.

(1) "Let there be taken with God's blessing and help an ounce (2) of tin and put into a crucible and melted (3) and treated with orpiment till it loses a third (4) when it should be taken out brittle; one drachm for ten of copper (5) and two of silver."

2

الله ولى كل نعمه

يوخد على بركة الله وعونه من الاخوين رطل يسحق سحق جيد
ويعمل عليه رطل صابون ويعمل في قدر وتلبس
بطين الحكمه وتودع نار دمس ليلته تم تخرج
5 باكر تسحق ويضاف اليه رطل صابون كالاول
وتعاد الى الزبل وتخرج باكر يضاف اليها رطل
صابون متل الاول وتخرج ويوخد رطل بياض بيض
ورطل عسل نحل وتخلط على بعضه ويرمى فيه وقيتين
نشادر ويعلق فى الشمس يومين ويمخط كل يوم ثلث دفوع
10 وتطربه الزرنيخ المزبد وتجعله فى قننينه مطيينه الى حلقها
وتعيد تحته نار فحم تم تعيد بنار الحطب من الظهر الى العصر

بعد سد فم القاروره وتبيت على موضعها الى باكر تكسر
يوخد الذى فى حلقها وهو رصاص درهم منه على تنين وعشرين زهره
نحاس وبالله اليقين

Translation.

(1) "Allāh is the bestower of every boon. (2) Let there be taken with Allah's blessing and help a *raṭl* of Dragon's blood, let it be well pounded, (3) and let a *raṭl* of soap be put upon it, and let it be put in a pot which is to be covered (4) with chemist's clay, and put upon a fire of ashes all night, then it should be taken out (5) in the morning and pounded, and a *raṭl* of soap be added as before, (6) and returned to the dung, taken out next morning and have a *raṭl* (7) of soap added as before, then taken out and a *raṭl* of white of egg (8) and one of bees' honey be taken, and mixed with some of it, then two *uqīyah* (9) of sal ammoniac should be thrown in, it should be suspended in the sun for two days, and be purified three times daily (10) then overlaid with butter of arsenic, and put in a flask daubed with clay up to the neck, (11) then charcoal fire should be rekindled under it, then fresh fire of wood from noon to afternoon (12) after closing the mouth of the flask, which should remain in its place through the night till morning. Then it should be broken, (13) and what is in the neck be taken. This will be lead. One drachm of it (should be projected upon) twenty-two of copper (*Zuhara*). (14) And with Allāh is the certainty."

Notes.

L. 6. Dung was often used for producing a gentle heat, owing to the rise in temperature caused by fermentation.

L. 9. Probably يمتخط means „wipe off" the drops of water which exude from it.

L. 13. The "lead" is probably (or possibly) metallic arsenic. The Arabs certainly knew metallic arsenic as early as the eighth century.

The Verso of this document contains (1) a column of Coptic numerals from 128 to 136, followed respectively by other numerals 2—7, 1—6, 3, 2 = and headed by the magical sign; (2) two prescriptions, of which the first begins تبات الملح "memorandum of salt"; (3) a list of the Coptic months, to which *qā'a* are assigned:

توت قاعته تلاته بيابه قاعته خمسه هتور قاعته سبعه كيهك قاعته
اتنين طوبه قاعته اربعه
امشير قاعته سته برمهات قاعته واحد برموده قاعته تلاته بشانس
قاعته خمسه
بونه قاعته سبعه ابيب قاعته اتنين مواىسرى قاعته اربعه

I have not found the explanation of the term *qā'a* in this context.

3

بسم الله الروف الروحمن
يوخد على بركه الله و عونه
الكبريت الابيض ويصحن معه [قشر
البيض ويلت بزيبق البيض
5 تلت جيد و يكون معه متل وزنه
من الملح الطييب وترميه للنار القويه
تم تحرحه تجده اسود تعيد عليه
العمل كالاول وترميه النار ايضا
وتحرقه تجده اغبر افعل به متل
10 الاول تلت دفاع فانه فى التالت
تخرج ابيض متل الجير فقد صح
والله الموفق
فاذا كذلك فخد الابق و تسحقه على صلايه
بالما والملح حتى ينقى من اوساخه تم تضبخه بزيت
15 يوم ان كامل تم تغسله بنطرون وملح متل
الاول تم تطبخ تانية بالمقلى تم تلحف بالدوا
الاول ويشد وصله فى بوتقه او فى
مكحله ويودع نار الدمس ليلته
يوحد باكر سبيكه تنكسر يلقى درهم
20 على عشره من اى حسد ان اجتمعت تغير

Translation.

(1) "Let there be taken with the blessing of God and His help (2) white sulphur and let it be pounded with [shell] (3) of

eggs and be mixed with mercury of eggs (4) well mixed and there shall be therewith the same weight (5) of pure salt. You shall expose it to a fierce fire (6) then take it out, when you will find it black. You shall repeat (7) the operation as before and again expose it to the fire. (8) Taking it out you will find it ashen. Do again as (9) before three times, for at the third time (10) it will come out white like chalk and will be correct. (11) And God is the guide.

(12) And when it is so take the mercury and pulverize it on a stone (13) with water and salt till it be freed from impurities, then cook it with oil (14) a whole day, then wash it with natron and salt as (15) before, then cook it a second time in the frying-pan, then cover with (16) the first drug, and seal it up firmly in a pot or (17) *kuḥl*-box, and let it be set for the night on a slow fire. (18) Next morning there will be found an ingot, brittle, of which one drachm [should be projected upon] (19) 10 of any metallic body. If they come together the change will ensue".

Notes.

L. 3. White sulphur or Milk of sulphur, prepared by adding an acid to a solution of calcium polysulphide. It was well known to Muslim alchemists.

L. 13. الابق "The mercury" as a symbolic name for the product just obtained. Or, since the "first drug" is mentioned later, this may be simply mercury and the operations described in lines 13—16 may be a purification of it.

3 verso

بسم ولى الاحسان

يوخذ] على بركة الله وعونه

جز نطرون وجز شب يمانى

وجز زبد بحر يصحن جيد ويوخد

5 نشادر يعمل على زيبق البيض

ويعمل فى قنينه ويعلق فى الشمس

ويمخض فى النهار دفعتين ثلاثه

حتى ينحل ويصير ما ويسقى به الموايع

المذكوره يومين مقدار ما يشربوا

10 ويعمهم فى قدره وتودعهم نار قويه

يوم وليلته واخرجهم تجد هم كلهم
ابيض الحق منه القصدير وتبته فى
فى النار الزبل ويخرج فى قوام الفضة
فى اللون والصلابة والله الموفق
15 الوقيه القصدير لها نصف وقيه

Translation of 3 Verso.

(1) "In the name of the Author of favour (2) [Let there be taken] with the blessing of God and His help (3) a part of natron and a part of alum of Yemen (4) and a part of meerschaum. Let it be well ground, and let there be taken (5) sal ammoniac. It shall be put on mercury of eggs (6) and put in a phial and suspended in the sun (7) and churned in the daylight twice or three times (8) till it melts and liquefies and with it there shall be watered the objects (9) mentioned for two days to the amount that they will imbibe. (10) They are then to be put in a large pot and placed on a fierce fire (11) for a day and the subsequent night. Then take them out when you will find them all (12) white. Introduce the tin, and let it remain for a night (13) on a fire of dung(?). It will come out in the condition of silver (14) in colour and hardness. And God is the guide. (15) An ounce of tin requires half an ounce of the elixir described."

4

يوحد على بركه الله وعونه
بول الصبيان ويغلى
على النار لين حتى
ينقص منه النصف
5 ويرمى فيه عنزروت
ونشادر فى انا يحزج
فانه يصير ملغه
حده فهى سريعه
الحل لكلما تريد
10 من الجساد جميعه
والسلام

Translation.

(1) "Let there be taken with God's blessing and help (2) a lad's urine and let it be boiled (3) on a fire gently until (4) it is reduced by half (5) and let there be cast therein sarcocolla (6) and sal ammoniac in a squat vessel (7) for it will become very saline (8) and this speedily (9) dissolves (10) any metals which you want. And salutation."

5.

الله ولى الاحسان
يوحد على بركه الله وعونه
جر ملح اندرابى وجر نسادر بلورى
وجر حب حنضل وجز نطرون وجز
5 شب يمانى وزن تمن ابق ويسحق
الحوائج الجميع وتخلطهم وتجد
سحقهم جيد تم تاخد فضه تسحلها
على المسن بخل خمر وان كان حى
علم فهو اجود وتجعل الفضه والخل
10 فى مقعره حديد ويغلى حتى يسقى جيد
ويرمى عليهم الحوائج وتحرك جيد
وتحط حتى تبرد وتصحب وتعمل
الله المعين

The purpose of this prescription is not stated. In line 5 the word ابق is a "Deckname" of mercury; in l. 8 حى علم is for حى عالم "sempervivum", in English "house-leek". For its use in alchemy see Duval, op. cit., 29, 199. Doubtless the juice is meant here as there. In l. 12 تصحب probably means „be obedient", i. e. "serviceable".

II. Charms.

1. Love Charm.

الله ولى
باب محبة يعمل يوم الاحد
ويحمل على الذراع اعزم عليك
ايتها الملك الموكل بهذا النهار

5 الملك رافاييل بحق ابراهوس ابراهوس
لاهوص لاهوص ايلموش ايلموش
بكبا بكبا اصاورق اصباووت
ال شداى بالاسم الذى
طاربه جبرايل الروح الامين
10 من الارض الي السما ومن السما
الي الارض بحق الملك الذى نصفه
من نار ونصفه من التلج فلا النار
يطفى ولا التلج يدوب سبوح قدوس
رب الملايكه والروح اهياشراهيا ادوناى
15 اصباووت اقسم عليك بالاله الا
زلى ان تجلب محبه فلانه بنت فلانه
الى قلب فلان ابن فلانه للساعه
للساعه للعجل للعجل الوحا الوحا
اكانت الا صيحه واحده فذاهم
20 جميع لدينا محضرون

Translation.

(1) "Allāh is an Ally

(2) Section of Love. To be made on Sunday (3) and carried on the arm. I adjure thee, (4) O Angel to whom is committed this day (5) Angel *Raphael*, by *Abrahus*, *Abrahus*, (6) *Lahus*, *Lahus*, *Ilmuš*, *Ilmuš*, (7) *Bakba Bakba*, *Sabaot*, *Sabaot*, (8) *El Šaddai*, by the name whereby (9) there flew Gabriel the Faithful Spirit (10) from earth to heaven and from heaven (11) to earth: by the Angel of whom half (12) is of fire and half of snow, and the fire is not (13) quenched neither does the snow melt, praiseworthy, holy, (14) lord of the Angels, and the spirit, *Ehye ašer ehye*, *Adonai* (15) *Sabaot*, I conjure thee by the Et(16)ernal God that thou import the love of — daughter of — (17) into the heart of — son of — at once, (18) at once, speedily, speedily, hastily, hastily. (19) 'Was there save one cry, and lo, they (20) all are presented before us' " (*Sūra* xxxvi, 53).

Charms in which barbarous words occur are common; see e. g. *Greek Papyri in the British Museum* edited by F. G.

Kenyon, London, 1893; *Papyri Graecae Magicae*, Leipzig 1928. In this charm the Hebrew words צבאות אל שדי אדני and אהיה אשר אהיה are very clear. It is likely that بكبا stands for יהוה, which in Greek charms appears as IAΩ. It may be suggested that *Abrahus Lahus* are for πρᾶος ἵλαος. If this be right, the third word may possibly represent ἐλεήμων.

The reverse of this leaf contains an Arabic translation of Psalm xci which is obviously suited for a charm. The translation is made from the LXX version, as is shown by the opening words الساكن فى عون العلى يحتحل (يحل) فى ضلال اله السما which render literally the Greek ὁ κατοικῶν ἐν βοηθείᾳ τοῦ ὑψίστου ἐν σκέπῃ τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ αὐλισθήσεται.

2. Charm for discovering a Thief.

باب تخريج السرقه تاخد دقماق خشبه
فيه مسمار حديد وتكتب حوالى المسمار هذا
الاربع اسامي وترفع الدقماق بين
اصبعين رجلين تم تسمي المتهوم تم
5 ترقي عليه ايضا بالاسما فان دارو
ولا تذكر غيره وتقرى على الاسما فا
يمن دار عند ذكر اسمه فهو السارق
وهى هذه الاسما —
ترش بربوش اشلشيم
10 — — اكشع —

Translation.

(1) "Section of extraction of Theft. You are to take a wooden hammer (2) in which is an iron nail; and you are to write round the nail these (3) four names and raise the hammer between (4) two toes, then name the suspected person then (5) chant over him also the names, and if it revolves, (6) you need not mention any one else. So chant over the names (7) and at the mention of whosesoever name it revolves, he is the thief. (8) And these are the names (9) TRŠ TRYUŠ AŠLŠIM (10) AK'Š."

The third of these words is clearly the Hebrew שלשים "thirty". Hence the first and second are likely to be the Latin

or Greek *tres*, *trias*. The fourth word is obscure; perhaps it is meant for *Ikšif* "reveal!"

3. Love Charm

باب عزيمة الشطر موشية تاخد من اتر الذى تريد له
العمل وتعمل فيه حصا لبان ذكر وتعزم بهاده
العزيمة سبع مرات فانه ياتى وهى بشطر موش
بشطر موش بكهفناش كهفناش بعطفناش
عطفناش بحق ابن ادليس ابن 5
ابليس هو هو اجلال واكرام لالوهيم لا ا
لكه هكم صاحب السحره ان ان تجلبوا
صاحبت هاده الاتر حلبا جلبا فانى لا اسا
سيطيع له طلبا بحق ملوككم وبحق كتا[بكم
وبحق دعطكم على بعض وبحق ان كنش 10
ار كناش اتو اتو ادكى دكى من قبل ما اقول
يا نكيره هو دين اشمخ شماخ العالى على كل
بن اخ يا نطبطيون بشيش بشيش اكرا
كرول بالاسم الذى اذا تكلمت به وتكلمت
به ملائكة الربع تطاولت الملايكة 15
القديسين وهو قطا واو قطا واو بعزت عتا
يا ها بورا ان تجلبو فلانه بنت فلانه بديهى
بحق هشطيطنون وبحق امشقيهين لا سماء
تطليهم لا ارض تقليهم هاجت النار وهاجت
الريلح وهاجت البحار . . . . وهاجت 20
وهاج قلب فلانه بنت فلانه الى فلان
ابن فلانه ابن ابليس الاكبر ابن الملوك الاربعه
اين الشياطين المشرفين اين الزوابع المتمر
دين اين اعوان سيدوك اين دوبين اين دهيم
اين شاهتك اين اصحاب الدارات وقوعين اين 25
اصحاب الزفير والبريق عجلو بالكلمات الذى
نطقت بها الملايكه المقربين ببابل هاروت ومار
وت ان كانت الا صيحة واحده فاذا هم جميعا لدينا
[محضرون]

The aboue Love Charm is of interest as it mentions a demon *Sīdūk*, whose name occurs in an anecdote of Tanūḫī in Part viii of his *Nishwār al-Muḥāḍara*. A poet Abū Ṭāhir ʿAbd al-ʿAzīz b. Ḥāmid (ob. 363) was called Sīdūk, and explained that he had this name as chief of the poets, Sīdūk being chief of the Jinn. The vizier Muhallabī derived the name from Sayyid Halūk, the latter being according to him a clan of Jinn. The charm contains many barbarous words, in the style of one to be found in the work *Šams al-Maʿārif al-Kubrā*, Cairo 1324, i. 99. The list of names in the invocation اقسمت عليكم هذه الاسماء و الدعوة و السورة بحق ارقوش ارقوش كليهوش عليهوش ورططيهوش بططيهوش الخ closely resembles what is found below. See also E. Doutté, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, 1909, p. 120.

Translation.

(1) "Section of the *Šaṭrmūš* Spell. You are to take of the footprints of the person for whom you want (2) the operation, and make therein lumps of pungent incense, and conjure with this (3) spell seven times, for the person will come. It is: By *Šaṭr Mūš*, (4) by *Šaṭr Mūš*, by *Kahfnāš*, *Kahfnāš*, by *ʿAṭfnāš* (5) *ʿAṭfnāš*, [erasure] the son of *Abālīs*, the son of (6) *Iblīs*, him, him, glory and honour to *Elohim*, to A (7) *LKH HKM* Lord of conjurers that that ye shall bring (8) the woman who owns this footprint, bringing, bringing, for I am not a (9) ble to seek him. By your kings and by your book(?) (10) and by the rights which ye have over each other and by *AN KŠ* (11) *ARKNAŠ* come come blaze(?) blaze before I say (12) [unintelligible words] the supreme over every (13) [unintelligible words] (14) — by the name whereby when I utter it and there utter (15) it the angels of the wind there pride themselves as they repeat it the holy (16) angels. It is: [unintelligible words] (17) — that ye bring So-and-so daughter of So-and-so (it is obvious who is meant) (18) by — and by — let not the heaven (19) shadow them nor the earth support them. The fire is stirred and stirred are (20) the winds and stirred are the seas and stirred are (21) [the winds erased] and stirred be the heart of So-and-so daughter of So-and-so unto So-and-so (22) son of So-and-so [feminine]. Where is *Iblīs* the Greatest, where are

the four kings (23) where are the ennobled demons, where are the rebellious (25) *Zauba'a*'s? Where are the helpers of *Sīdūk*? Where is *Dūbīn*, where is *Luhaim* (25), where is *Šāhtak*, where are the owners of the Houses and Chambers ?). Where are (26) the masters of crackling and sparkling? Hasten at the words which (27) have been uttered by the angels who were brought near in Babylon *Hārūt* and *Mā* (28) *rūt* 'It was not save one cry and, lo, they were all presented before us'" (*Sūra* xxxvi, 53).

4. Love Charm.

This charm is written on the back of a private letter, and preceded by some verses in vulgar Arabic, written continuously like prose. The letter is, as will be seen, from one 'Alī to his father 'Uthmān, الحانش, which (perhaps) means الجاويش "Sergeant". It is directed to Asuān.

يصل الى مدينة اسوان يسلم الى عثمان الحانش
بسم الله الرحمن الرحيم
من عند الولد على
الى حضرة الوالد العزيز الموفق السعيد
عثمان اطال الله بقاه والسلام علي مكين وانا
5 واقف الحال وما معى شي وبيتنا طيبين في
عافية وصلاح الدين يسلم عليك والدتي
مشوشه لاجل فرقت الصغار واحتانا
قاعدين حتي يطلع ايت والى اليل فما حلاني
ما اجي الا الدين الذى عليه والسلام على اسعد
10 والسلام علي المعلم احمد والسلام علي المعلم شعبان
وعلي المعلم شرف وعلي صهرتي فاطمه وابن العزيز
وابن العزيز راطي عليك وقد كتب لك عشره
وصولات تستخلص له دراهمهم وتاخد له
من حقهم بعشره نقره سمك وليش احليت البيت
15 والله الله تبعت لنا حواب هده الورقه والسلام

Verso.

ترا الدنيا تدور بلولبيها وترفع واطيان وتحط عالى
ولا تاخد من الدنيا اهودا في اينقص كل شى عند الكمالى
ابيت بليلتى واصبح ليومي ولا يدرى يمينى من شمالى
تلومونى ولا تدرو ما بى ولا يعلم بحالي غير حالى

اللهم اسلك يا من رفع السما مع الهوا
وسطح الارض على المياه وعلمت ما بينهما
اسلك انت تجعل لحاملته من كل هما فرجا
ومن كل ضيقا مخرجا ومن كل عسرا يسرا
5 وكل حيرا سبيلا ومن ظلمها انصرها عليه ورد
كيده فى نحره وانصرها عليه والف اللهم
قبل فلان ابن فلانه الى طرايق فلانه بنت
فلانه انك على ما تشا قدير اللو لا حول
ولا قوه الا بالله العلى العظيم

Translation of letter.

Address (verso) "To go to the city of Asuān, to be delivered to 'Uthmān the Sergeant".

"In the name etc. (2) From the son 'Alī (3) to the dear successful fortunate parent (4) 'Uthmān, whose duration may Allāh prolong. Now peace is established with me and my (5) affairs are at a standstill, and there is nothing with me; and our household are well (6) in health. And Salāḥ ad-Dīn salutes you. My Mother (7) is in distress owing to the parting with the young people, and our two sisters (8) are seated till there rises the sign of the ruler of night. And there did not permit me (9) not to come anything save the debt which he owes. And greeting to As'ad (10) and greeting to the master Aḥmad and greeting to the master Ša'bān (11) and to the master Šaraf, and to my sister-in-law Fāṭima. And Ibn al-'Azīz (and Ibn al-'Azīz) is satisfied with thee, and has written for thee ten (13) receipts the monies whereof thou shalt secure for him, and thou shalt take for him (14) from what is due thereon fish for ten *nuqra*. Now why hast thou vacated the house? I adjure thee by Allāh that thou send a reply to this paper. And greeting."

Translation of Verses.

"Thou seest the world revolve on its hinges, raising the lowly and lowering the lofty.

Take thou not any covenant from the world, for everything diminishes when it reaches perfection.

I pass my night and wake for another day, and my right hand is not known from my left

Ye blame me, yet know not what is in me; nor does any save my condition know what my condition is."

The misspelling اهودا for عهودا in line 2 is unusual. In line 4 تدرو is a miswriting for تدرون. The remaining errors can be easily corrected.

Translation of Charm.

"O Allāh, I ask Thee, O Thou who hast raised the heaven with the air (2) and spread the earth on the waters, and knowest what is between the two (3) I ask Thee, Thou shalt make for the woman who carries it release from every anxiety (4) and from every strait an exit, and from every difficulty ease, (5) and to every good a path. And whosoever wrongs her, help her against him and send back (6) his mischief on his breast, and help her against him. And, O Allāh, direct (7) the heart of So-and-so son of So-and-so (fem.) to the paths of So-and-so (fem.) daughter of (8) So-and-so (fem.). Verily Thou hast power over what Thou wilt. O Allāh. There is no power (9) and no strength except in Allāh the high, the exalted."

In lines 6 and 7 we should probably read الق and قلب.

5. From a Book of Charms. Recto.

A.

باب ادارت ان تخرج قوم من عوزهم
فيهان اكتب هده الاسما في حجر قد دطه
الكلب اخرج احرج احرج اح اح اح اح
اح منها فانك رجيم كم تركوا من جنات
5 وعون وزروع ومقامن كريم ونعمتين
كانو فيها فاهين كاليك راموقنا ها قومنا

نحرين فما بكت عليهم السما ولا ارض ولا ارض
وما كانو منظرين ح . . ونحوره زفت

B.

باب اد ارت ان ترمي بين قوم فصد خرقه
من الطريق اكتب عليها هده الاسما وار
ميها في الموضع نيكونو فلا يزل الشر
فيه ما دامت فيه هده الاسما الشر
5 حرا المسعكوره.

Verso.

A.

باب كف ميع محراب من اعده تكب على كفك
وتضرب به من شيت على صدره فانه يتبعك
تكتب ما ترا وهو هده
(a half line and line of letters)

B.

باب لوجع الراس يا شليحوتا
تكتب على فصاديه نضيفه ويربط بها الراس
يبرا بادن الله تعالى

C.

باب كف مكيع مجراب كتب على كفك وتضربه
من شيت فانه يتبعك تكتب ما يزرد هوولا
(a line and a half of letters)

D.

باب لتبطيل السحر تكتب بزعفران وتعلقه
على المسحور فانه يحل بدن الله تعالى وقدرته

These charms are seriously misspelt, as appears from the Qur'ānic quotation. It did not seem worth while to reproduce the magical series of letters, which perhaps conceal Qur'ānic texts.

Translation

Recto A. "Section. If you wish to bring people out of their might (2) so that it shall be abased, write these names on a stone bitten (3) by a dog: Go out . . . for thou art accursed (stoned)" [*Sūra* xv, 34]. There follows *Sūra* xliv, 25. "And fumigate with bitumen."

B. "Section. If you wish to make mischief between people, take a rag (2) from the road and write on it these names and thr(3)ow it in the place where they shall be; and the mischief will not cease (4) therein so long as these names are there. Mischief . . ."

Verso A. "Section of restraining a vehement antagonist from his enmity. Write on your hand (2) and strike with it whom you will on his breast, for he will follow you. (3) Write what you see and it is this . . ."

From C it appears that ميخ is to be emended مكيخ; this verb is found occasionally, e. g. Tha'ālibī, *Rois des Perses*, p. 363

B. "Section for headache. O Apostolate! (2) Write on a clean ribbon and let the head be bound with it: (3) It shall be healed by permission of Allāh."

C. Same as A

D. "Section for annulling sorcery. Write with saffron and attach it (2) to the bewitched person, for it will be dissolved: By permission of Allāh and His power."

III. Commercial Documents

1. Receipt for money.

بسم الله الرحمن الرحيم
عندى وقبلى لمولانا اخى ابن المحسن على بن هبة الله
بن على بن هبة الله اخلد الله عزه تسعة عشر درهما
ونصف درهم النصف من تلك تسعة دراهم ونصف
5 وربع درهم لقوت اهلك هى بنت القرير العين العلوى
وكتب هبة الله بن عبد العزيز بخطه اليوم السابع
والعشرين ذى القعده ثلث وعشرين وخمسمائة

Translation.

"With me and in my possession belonging to my master and brother Abu'l-Ḥasan 'Alī b Hibatallāh (3) b 'Alī b Hibatallāh whose might Allāh perpetuate, are nineteen dirhems (4) and half a dirhem, whereof the half is nine dirhems and a half and (5) a quarter dirhem for the maintenance of thy wife, viz. daughter of the Comforted one, the 'Alawid. (6) Written by Hibatallāh b. 'Abd al-'Azīz with his hand on the seven (7) and twentieth day of Ḏu'l-Qa'da five hundred and twenty-three."

This document is in a current hand, wherein the only letter pointed is the ق of قوت in line 5. The phrase *al-qarīr al-'ain* seems to be euphemistic for "deceased". If it were a proper name, the first article would probably be omitted. The domestic arrangement to be inferred from this receipt can easily be reconstructed.

2. Cornchandler's memorandum.

تنزيل تبات قمح

عند سيد الكل وبيه وعربى ويبتين ونصف قمح
وعند مبره امرات حسين ويبتين ونصف قمح
وعند شهاب ابن القاروري اردب ونصف قمح
5 وعربى ابن النوبى ويبتين قمح وحسن ابن عبد
الرحيم ستمداد قمح وعبد الرحيم اردب قمح وعند
ام حسن وبيه قمح وعند ابو بكر ابن الدمياطى
وبيه شعير وعند حسام وبيه شعير
وعند امراته ويبتين وربع وعند خلف وبيه
10 وعند احمد ابن رييس وبيه ونصف قمح
وعند عيسا اخو مرزوق وبيه ونصف شعير
وعند امرات مرزوق وبيه شعير وعند
حجاج ابن ضافر وبيه شعير وعند نجم
ابن غلام الله وببتين قمح جعفر الذى هو
15 اخو موسى اربع وبيات قمح عند بنت عربى نصف وبيه
عند بنت عزاز وبيه ونصف عند معز وبيه عند
عبد النبى اردب عند مشرف وبيه قمح

عند محمد ابن سلطان تلت ويبات قمح

عند ام عبد الغنى سبع ويبات شعير

20 عند الشاعر ويبتين شعير عند سيدهم ويبه

This document, which is a list of persons to whom wheat or barley had been sust oed by the dealer who drew it up, need not be translated. Moca f the diacritic points were added by the writer, and there is no se in which they are doubtful. It would appear, however, from another list that the first name should have been written *Sayyid al-Kull* Ibn ʿArabī. The name or title would suit the famous Ibn ʿArabī, but he is unlikely to be meant.

3. تبات الكابيس

حسب الله المعبرتى تلت قناطير كبيس

ابو الحسن ابن مكرام قنطار كبيس

عبد الرحيم قنطار كبيس

5 سلطان ابن عيسا قنطار كبيس

رييس قنطار كبيس جعفر قنطارين كبيس

نجم ابن علم الله قنطارين كبيس احمد ابن التركمانى قنطار

The word *kabīs* is said to mean either a sort of date, or fruit preserved in vinegar. In another document the measure *waiba* as well as *qinṭār* is used of this commodity.

4. تبات نزل

جميل خمسين درهم نقره ويضا

ستعشر نقره ويضا.

تلاتين درهم قمح حضعشر نقره

وكبيس عشره نقره ويضا عشره نقره

ويضا للنجار تلاته نقره والخشبه تلاته

نقره وعشره نقره الجمله ميه سته واربعين درهم

In most of these documents the word which follows *tabāt* means some commodity, wheat, crops, etc. Here *nazl* must be compared with *tanzīl* at the commencement of no. 2, which apparently means "entry", "record". Perhaps then the second

word here should be read *nuzzila* meaning "put on record". The calculation at the end seems to be incorrect: the dirhems enumerated come to 143, not 146. There is indeed a word lost at the commencement of the list, which from another document appears to have been *'inda*, which is unlikely to account for the missing "three"

IV. Private Letter.

والناس وان يطيل بقاه ويديم حياته السعيده سنين
عديده ويجمل العصر والزمان بجزيل فضله واحسانه
ويبهج قلب مملوكه بجميل ذكره ويطلق بذلك قلبه ولسانه
ويقرب اجتماع الشمل بقدسه على ما يسر ويختار بشفاعه
5 السيده العذرى والقديسين الابرار امين وينهى
بعد وصف النزر اليسير من الشوق الكبير الذى يقصر
للسان عن تعبيره ويعجز القلم عن تسطيره كثره تعجبه
من ابينا حين استعمل القلق فى حركاته ولم يجعل تلميذه
باهلا ان يتشرف بوداعه ويتملا ببركاته مع ان التلميذ
10 ابذل المجهود ولم يبلغ المقصود ودليله انه لم يخرم الميعاد
بل حضر يوم الاثنين الى مدينه قوص وطلب الاب فلم
يجده واجتمعت بالشيخ الاسعد فعرفنى ان المولى انحدر
فطلعت الى دير فيلوتاوس ودورت التلات دياره
[واخ]ذت لك حب القط[ن] وحب البرسيم بارخص ما
15 يكون فى قوص واخذت لك قليل حب هندبا وجرجير
وارسلت رسول بدابه يوم الجمعه وقعد الجمعه والسبت
ينتضرك تم انى اشتريت يوم السبت تراج بقيت فى قفط
منتضر الرسول الى العشيه حتى حضر الرسول ولم تجى صحبته

* * *

الى يوم التلاتا فلخبرنى بسفرك فتعجبت لقله امانه الاب فى تلميذه
20 ورددت الحبوب لاصحابها
واخذت الدراهم لان الرسول قال انى سمعت انه قضا حاجته فكانها
لعبه وقد فرغت وما هذا خلقى ولا همتى ولا كلامى مع الناس
الروسا متلك وكنت قد اجتمعت بالقس بسنده فى جبل الشرق

وانحزت البولس الدى * * بتسعين درهم نقره

25 وما بقا الا الاحتما عبك وقلت لسمعان عن البصخه وقال هات الورق

وكان الاب القس رافاييل فى دير فيلوتاوس وعرفته

وكنا منتضرين حضورك لتكمل المسره فما على المملوك ذلك

لنا * * وبعد فقد اعلمتك امر البولس والبصخه وارسلت

لك الترراج صحبه موصليها فالمولا يرسل الجواب ساعه وصول

30 الكتاب فالرب سبحانه يبقى مولانا فى عافيه وكلمن تحوط به

عنايته ورعايته امين والتلميد يضرب المطانوه تحت

موطى قدمى الشماس الجليل الشفوق الحنون الودود الارش

يحنس ابقاه الله سعيد مسعود وجعله لكل ملهوف موحود

وحفضه حفض حدقه العين وكفاه عوارض الزمان

35 وتجارب الشيطان بصلوات القديسين امين وكدلك جميع الاخوه

كل واحد منهم باسمه ونعته مخصوصين باتم سلام والمسول

الدعا فى الخلوات والتدكار فى الصلوات فان التلميد لم

* * *

واما الوريقات متاع الشماس تيدره فاو

The loss of some lines renders the import of this letter obscure; lines 19 and 20 are in the document one line written on the margin lengthwise, of which the sense is continued on the verso, beginning l. 21; one or more lines before 19 must have been lost; and there is a further lacuna after l. 37; l. 38, which is incomplete is on the margin lengthwise.

Omitting compliments we may begin translating at lines 5—7:

"He conveys (7) his great surprise at our father, inasmuch as he has employed confusion in his movements and has not treated the disciple (9) worthy to have the honour of bidding him farewell, and filling himself with his blessings, whereas the disciple (10) has done his best without attaining his object. And the proof thereof is that he did not violate the appointment (11) but presented himself on Monday in the city of Qūs and sought the father but did not (12) find him. And I interviewed the most blessed Šeiḫ, and he informed me that the master had gone down (13). So I went up to the monastery of Philotheos, and went the round of the three monasteries (14), and took for you

seed of cotton and seed of trefoil at the cheapest (15) price in Qūs, and I took for you a little seed of endive and chickpeas (16) and I sent a messenger with a horse on the Friday. And he remained the Friday and the Saturday (17) expecting you. Then I bought on the Saturday a pheasant and remained in Qifṭ (18) awaiting the messenger till evening, until the messenger arrived, but you had not come in his company.

(19) till the Tuesday. And he informed me of your journey, and I was surprised at the father's want of confidence in his disciple; so I returned the seeds to their vendors (21) and took the dirhems; for the messenger said: I heard that he had done his business, and it was like a (22) game and I have finished. Now this is not my style, nor my idea, nor my language with (23) leading persons like yourself; and I had interviewed the priest Pasandah in the Eastern Mountain (24), and I finished the Paul which

for ninety dirhems *nuqra*, (25) and nothing remains but to interview you. And I spoke to Sam'ān about the Pasḫa, and he said: give me the paper. (26) Now the priest Father Rafael was in the monastery of Philotheos and I told him, (27) and we were expecting your presence that the joy might be full; but the slave was not granted that (28) owing to . . . To continue: I have told you about the Paul and the Pasḫa, and have sent (29) you the pheasant with the bearer of this letter. And may the master send the reply immediately on the arrival of (30) the letter. And may God Almighty preserve our master in health, and all who are encompassed by (31) his care and attention. Amen. And the disciple prostrates himself beneath (32) the place trodden by the feet of the Deacon, noble, etc., the Aršī, (23) Joannes, whom God preserve in bliss and happiness, making him the recourse of every one in trouble, (34) guarding him like the apple of the eye, and saving him from the emergencies of time, (35) and the temptations of Satan, by the prayers of the saints. Amen. And likewise all the brethren (36) severally by name and description, privileged with the most perfect peace. And there is requested (37) prayer in retirement and remembrance in prayers. For the disciple has not . . . (38) And as for the poor papers belonging to the Deacon Theodore, . . ."

By the Paul it is likely that the writer means The Pauline

Epistles, since the word is used by Syriac authors in that sense. The *baṣḥa*, for which paper was required is therefore likely to signify a Communion Service. The form *turrāj* for *durrāj* is recorded by Vullers; probably then the rendering "pheasant" is right, though the context is somewhat against it. For *aršī* in l. 32 Dozy gives the sense "chantre, choriste", but something more important seems to be meant here.

In *The Churches and Monasteries of Egypt* by Abū Ṣāliḥ there is mention of a monatery in Qūs called after St. Pisentius, whose name appears in the Pasandah of l. 23. It would appear from this document that there were several monasteries in the place.

DAS WÖRTERBUCH DER DICHTER *MU'ǦAM AŠ-ŠU'ARĀ'* VON AL-MARZUBĀNĪ.

VON

F. KRENKOW.

Unter den Neuerwerbungen der Berliner Staatsbibliothek[1] befindet sich auch der zweite Band dieses wichtigen und von späteren arabischen Schriftstellern oft benutzten Werkes.

Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Imrān b. Mūsā al-Marzubānī[2] stammte, wie aus seiner *Nisba* hervorgeht, aus einer persischen Adelsfamilie. Sein Vater soll, nach Ǧawālīqī, Agent des Gouverneurs von Ḫorāsān am Hofe von Baġdād gewesen sein. Er selbst wurde in Baġdād im Ǧumādā II 296 (oder 297) geboren und genoß den Unterricht der berühmtesten Gelehrten seiner Zeit, unter denen Abū Bakr Ibn Duraid[3], Ibrāhīm b. 'Arafa Niftawaihi[4] und Abū Bakr Ibn al-Anbārī[5] auf dem Gebiete der philologischen Wissenschaften genannt werden. Er studierte ebenfalls, wie es Mode war, Traditionen, aber als reicher Mann begnügte er sich in diesem Fache meistens mit der Erlaubnis (*Iǧāza*) weiter zu tradieren anstatt den ganzen Vorträgen beizuwohnen. Es wird auch berichtet, daß, wenn er wirklich die Vorträge selbst gehört hat, diese gewöhnlich in seinem Hause gehalten worden seien.

1 Signatur: *Acc. Ms. Or.* 1927. 535. Die Hds. ist mir in der liberalsten Weise nach London geschickt worden.

2 Die folgende Biographie ist ein Auszug der Lebensbeschreibung in der Vorrede der unten erwähnten Ausgabe des *Kitāb al-Muwaššaḥ*, womit ich die Angaben des *Fihrist*, von al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, Ibn Ḫallikān, Sujūṭī, *Biġjat al-Wu'āt* verglichen habe. Alle Einzelheiten anzugeben war nicht meine Absicht.

3 Muḥammad b. al-Ḥasan b. Duraid st. 323 A. H.

4 Ibrāhīm b. Muḥammad b. 'Arafa st. 323 A. H.

5 Muḥammad b. al-Qāsim b. Muḥammad b. Baššār st. 328 (327) A. H.

Seine Zeitgenossen gaben viel auf sein Wissen, wie mehrere Aussagen bezeugen, so z. B. die von Abū 'Alī al-Fārisī[1]. Auch bei den būjidischen Emiren stand er in hohem Ansehen und 'Aḍud al-Daula pflegte oft vor der Tür seines Hauses anzuhalten, bis Marzubānī herauskam und der Emir sich nach seinem Befinden erkundigte. In seinem Hause pflegten die Gelehrten seiner Zeit zusammenzukommen, und er selbst soll gesagt haben, daß er immer 50 Betten in seinem Hause bereit hatte für Gäste, welche die Nacht über bei ihm verweilen wollten.

Der Gesinnung nach war Marzubānī Mu'tazilit (und, wie aus seinem *Mu'ǧam* zu erraten ist, Šī'it); nach einer Mitteilung Ḳifṭī's in seiner Geschichte der Grammatiker soll er ein großes Buch über die Geschichte (*Aḫbār*) der Mu'taziliten geschrieben haben, das aber wohl längst verschwunden ist. Er wird in der Geschichte von Baġdād des Ḫaṭīb als vertrauenswürdig geschildert, nur fand man an seiner Glaubensrichtung Anstoß. Wenn er beim Schreiben war, hatte er das Tintenfaß an einer Seite und einen Humpen Palmwein auf der anderen, und so konnte er wohl seine vielen oft recht dickbändigen Werke bewältigen.

Marzubānī starb am Freitag dem 2. Šauwāl 384 A. H.; der Gelehrte Abū Bakr al-Ḫawārizmī[2] sprach das Leichengebet, und er wurde in seinem Hause beigesetzt, welches in der 'Amr ar-Rūmī Straße auf der Ostseite von Baġdād lag.

Von seinen vielen Werken war bisher nur das *Kitāb al-Muwaššaḥ* in einer guten Ausgabe zugänglich[3]. Diese Ausgabe beruht auf einer Abschrift einer Konstantinopler Hds. von Šinqīṭī. In der Vorrede zu dieser Ausgabe sind nach verschiedenen Quellen die Namen von Marzubānī's Werken aufgezählt mit den Angaben ihres Umfanges, wenn sich solche im *Fihrist* oder anderen Büchern finden. Die meisten seiner Bücher befassen sich mit Dichtern, aber es sind auch Werke geschichtlichen Inhalts verzeichnet. Unter den Buchtiteln ist dort als viertes auch das Wörterbuch der Dichter aufgezählt, oder, wie es nach dem *Fihrist* genauer beschrieben wird: „Wörterbuch über die

---

1 Al-Ḥasan b. Aḥmad b. 'Abd al-Ġaffār st. 377 A. H.

2 Abū Bakr Muḥammad b. al-'Abbās st. 393 A. H. Das sonst auch angegebene Datum Ramaḍān 385 muß falsch sein.

3 Kairo 1343 A. H. Salafija-Druckerei.

Namen der Dichter mit Beispielen von ihren Gedichten und einigen Nachrichten über sie im Auszug, 1000 Blätter".

Die Handschrift der Berliner Staatsbibliothek bestätigt diese Beschreibung, trotzdem sie nur den zweiten Band, und diesen nur teilweise, enthält. Der Autor führt eine Unzahl von Dichtern an, gibt einige kurze Proben, oft nur einen Vers, und ganz kurze Nachrichten, die aber trotz ihrer Kürze oft wichtige, sonst unbekannte Einzelheiten enthalten. Lange Lebensbeschreibungen kommen niemals vor, aber in den Beispielen befleißigt sich der Verfasser, andere Verse zu zitieren, als man bei Ibn al-Ǧarrāḥ, Ibn Qutaiba oder sonstwo findet.

Die Handschrift in ihrem jetzigen Zustande enthält 185 Blätter mit 20—24 Zeilen auf der Seite. Geschrieben ist sie, wie aus dem Kolophon ersichtlich ist, von dem syrisch-ägyptischen Gelehrten Muġulṭāi ibn Qilīǧ[1] im Jahre 738 A. H. in der Ẓāhirīja-Madrasa in Kairo. Muġulṭāi hat viel Wert darauf gelegt die korrekte Orthographie der Eigennamen zu geben und hat diese meistens, aber nicht immer genau, vokalisiert und dann noch ein oder mehrere Male das Wort „richtig" صح darüber geschrieben. Sonst läßt er aber oft recht viel zu wünschen übrig, besonders in den Gedichten, wo er einem Herausgeber viel Spielraum für Konjekturen gelassen hat. Das ganze Buch macht den Eindruck, daß es in großer Eile geschrieben worden ist, denn in den Versen ist manchmal ein Wort zu viel oder eins ausgelassen. Besonders wertvoll sind auch die zahlreichen Randnoten, zum größten Teil von Muġulṭāi selbst, während andere aus dem *Kitāb an-Nawādir* des al-Haǧarī[2] und al-Ǧaḥiẓ's *Kitāb al-Ḥajawān* ein wenig später von anderer Hand an den

---

1 Geb. 689, gest. 762 A. H. Eine ziemlich lange Biographie von ihm findet sich im zweiten Bande meiner im Druck befindlichen Ausgabe der *Durar al-Kāmina* unter Nr. 2427. Dort wird er als guter Geschichtskenner, aber als nur mittelmäßiger Traditionist bezeichnet.

2 Hārūn b. Zakarījā' al-Haǧarī scheint nur dem Namen nach und zwar als Verfasser eines *Kitāb an-Nawādir* bekannt zu sein. Nach Jāqūt studierte unter ihm Ṯābit b. Ḥazm as-Saraqusṭī, welcher auf seiner Pilgerreise in Ägypten Traditionen von Nasā'ī hörte. Dieser Ṯābit starb 313 in Saragossa im Alter von 95 Jahren. Nasā'ī lebte viele Jahre in Ägypten, das er 302 A. H. verließ, aber das Datum seiner Ankunft dort scheint nicht bekannt zu sein. Man muß also annehmen, das al-Haǧarī in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts der *Hiǧra* lebte. (Jāqūt, *Iršād* VII, 234; Sujūṭī, *Biġja*, 209.)

Rand geschrieben sind. Die erstgenannten Notizen sind meistens Zurechtweisungen von Irrtümern des Autors auf dem Gebiet der Genealogie, während die anderen Notizen Nachweise über Dichter enthalten, welche Marzubānī nicht erwähnt.

Leider ist dieser zweite Band auch nicht vollständig erhalten und recht viele Blätter sind verloren gegangen; wie viele läßt sich leider nicht mit Genauigkeit feststellen. Das Buch bestand aus Heften (*Kurrās*) von 10 Blättern, von denen nur vier ohne Unterbrechung erhalten sind. Oben am Rand des ersten Blattes jeder *Kurrāsa* ist diese mit einer Zahl versehen und die letzte numerierte *Kurrāsa* beginnt fol. 164, welche mit dem Buchstaben *Lām* = 30 bezeichnet ist. Demnach sollte fol. 163 = 290 sein; es fehlen hier also schon 127 Blätter, aber nach fol. 164 sind wieder eine Anzahl Blätter ausgefallen, vielleicht nicht sehr viele. Da die meisten Biographien ganz kurz sind und viele auf einem neuen Blatte anfangen, ist es oft schwer zu ermitteln, wo die Lücken wirklich sind, so z. B. bei den vielen Dichtern namens 'Amr. Gerade hier ist eine gewisse Kontrolle möglich, da Marzubānī das Buch des Ibn al-Ǧarrāḥ fleißig benutzt hat, unter Angabe seiner Quelle; aber über 40 der von Ibn al-Ǧarrāḥ angeführten Dichter fehlen, während er ungefähr dieselbe Anzahl Dichter dieses Namens hat, die sein Vorgänger nicht kannte.

Die Hds. beginnt mit den Dichtern namens 'Amr und geht bis an das Ende des Werkes. In den Biographien begnügt sich Marzubānī mit der Genealogie, wenn er sie ermitteln kann, einigen kurzen Notizen, oft sehr kurz, und einigen Versen. Es kommen auch Biographien vor, in denen er einfach sagt, daß der Dichter bekannt sei und viele Gedichte gemacht hätte; dies findet sich auch bei Dichtern, von denen wir sonst keine Kenntnis haben. Gelegentlich gibt er Todesdaten, besonders bei Dichtern, welche seiner Zeit am nächsten stehen.

In den meisten Fällen wird nur festgestellt, daß der Dichter der Heidenzeit angehörte, oder er wird nach der Regierungszeit der Chalifen als Rašīdī, Ma'mūnī, Mutawakkilī usw. bestimmt. In anderen Fällen kann man seine Lebenszeit aus den Notizen über Personen bestimmen, mit denen er irgendwie in Berührung gekommen ist. Ein Inhaltsverzeichnis wird die Namen einer ganzen Anzahl von *Wālī*'s und Notablen aufdecken,

nach denen man vergebens in Ṭabarī und ähnlichen Quellen sucht. Wie schon angedeutet, bezeugt Marzubānī eine besondere Vorliebe für die 'Aliden, und viele treten uns vor Augen, von denen die Geschichte wenig, die Genealogen nur die Namen kennen.

Am Ende des Buches führt Marzubānī in loser alphabetischer Reihenfolge eine große Anzahl von Dichtern an, welche unter ihrer *Kunja* bekannt waren, und verweist für weitere Nachrichten auf sein *al-Mufīd* genanntes Buch. Dies Werk ist auch in der Liste seiner Werke angeführt, aber verloren.

Auf der ersten Seite der Hds., dicht an den inneren Rand geschrieben, so daß mir das Vorhandensein beinahe entgangen wäre, steht die Überlieferungskette Muġulṭāi's wie folgt.

انا [= اخبرنا] بجميع هذا الكتاب اجازة الشيخ ابو المحاسن التركي عن الحافظ المُنْذري[1] عن أبى المعالي محمد بن وهب بن سلمان السلمي عن أبى الفتوح أسامة بن محمد بن زيد الزيدي عن ابى جعفر محمد بن احمد بن سلمة عن المرزباني * وانبانا به ايضا ابن دقيق العيد عن ابن الجميزي عن ابن عساكر قال قرئت على ابن خيرون عن ابى محمد الجوهري (?) . . . . .

Der zweite Paragraph ist noch flüchtiger geschrieben, wie es oft bei solchen Dokumenten der Fall ist, und die Lesung ist deshalb etwas zweifelhaft.

Die am Rand genannten Werke sind ziemlich zahlreich. Muġulṭāi hatte wenigstens zwei Handschriften der *Ǧamhara* des Ibn al-Kalbī zur Verfügung, und einmal erwähnt er sogar nebeneinander die *Ǧamhara* und ein ähnliches Werk desselben Autors mit dem Titel *al-Ǧāmi'*, wohl eine erweiterte Ausgabe der *Ǧamhara*. Die Auszüge aus den *Nawādir* des Haǧarī sind

---

1 Zakīj ad-Dīn 'Abd al-'Aẓīm b. 'Abd al-Qawīj gest. 656 A. H. (al-Jāfi'ī IV, 184 und sonst). Es ist mir bis jetzt noch nicht gelungen die anderen in diesem ersten *Isnād* erwähnten Gelehrten zu identifizieren. Die im zweiten *Isnād* genannten sind meistens bekannte Größen: 1. der Ober-Qāḍī Ibn Daqīq al-'Īd, starb 701; 2. Ibn al-Ǧumaizī ist 'Alī b. Hibat Allāh b. Salāma, st. 649; 3. Ibn al-'Asākir ist wohl Zain al-Umanā' Abu-l-Barakāt al-Ḥusain b. Muḥammad, gest. 627; aber dann folgt eine große Lücke im *Isnād*, da Ibn Ḫairūn Aḥmad b. al-Ḥasan im Jahre 488 starb. Abū Muḥammad al-Ǧauharī ist wohl al-Ḥasan b. 'Alī b. Muḥammad (vide as-Sam'ānī, s. v.).

recht zahlreich, und, wie es scheint, von etwas späterer Hand. Von al-Ğāḥiẓ werden das *Kitāb al-Ḥajawān*, *Bajān wa-t-Tabaijun* (sic), *al-Burṣān* und *al-'Urğān* angeführt; von Mubarrad hat er den *Kāmil* und das *Kitāb az-Zāhir* benutzt; ein Buch von Balāḏurī kann nicht das *Futūḥ* sein, und war wahrscheinlich das Buch der *Ansāb al-Ašrāf*. Oft wird die *Ğamharat an-Nasab* von Ibn Ḥazm angeführt, wie auch ein Werk des gleichen Titels von al-Muhallabī. Ferner das Buch des Zubair b. Bakkār, die *Amālī* des al-Aḫfaš. Auch *Dīwāne* von alten Dichtern sind zu Rate gezogen, so ein Exemplar des Musaijab b. 'Alas von der Hand des Ğāḥiẓ, der *Dīwān* des Muḥammad b. Bašīr al-Ḫāriğī von Ibn Nubāta geschrieben, ein sehr korrektes Exemplar der Huḏailiten-Dichter, der *Dīwān* des Kumait b. Zaid und der des Marrār al-Faq'asī. Viele Autoren werden nur dem Namen nach genannt; ein Abdruck der ganzen Liste muß unterbleiben, da nur das Inhaltsverzeichnis einer Ausgabe dies bieten könnte[1].

Es muß Gelehrten, welche sich mit älterer arabischer Dichtung befaßt haben, aufgefallen sein, wie peinlich die alten Grammatiken es vermeiden, die *Ḥamāsa* des Abu Tammām zu zitieren; aber Marzubānī benutzt dies Werk oft als seine einzige Quelle für wenig bekannte Dichter und erwähnt sie getreulich.

Daß sich Marzubānī oft geirrt hat, ist schon aus den Randglossen zu ersehen, und es ist mir auch an einigen Stellen zu ermitteln gelungen, daß die Dichter nicht der Zeit angehörten, in welche der Autor sie versetzt hat.

Leider hat die Handschrift auch, außer den Lücken, an vielen Stellen arg durch Feuchtigkeit gelitten, aber mit wenigen Ausnahmen ist es möglich, den Text doch festzustellen. Die zuweilen großen Wurmlöcher haben durch Zufall nur wenige Wörter unleserlich gemacht.

Aus den in dem Bande enthaltenen Biographien erhellt, was ich längst geglaubt habe, nämlich, daß die arabische Dichtkunst sich unter Angehörigen gewisser Familien, ob Blutsverwandten oder sonstigen Angehörigen, auf lange Zeit vererbte und als eine Art Gewerbe betrieben wurde.

---

1 Im ganzen werden 57 Bücher erwähnt, welche Material für die Randglossen geliefert haben.

Um eine Übersicht zu geben, was in der Hds. noch erhalten ist, gebe ich im Folgenden die richtige Reihenfolge der Blätter und bezeichne die festgestellten Lücken mit einem *: Fol. 1—7.* 8. 9.* 10. 11.* 12—14.* 15. 16. 24. 25.* 17—19.* 22. 23.* 20. 21.* 26.* 27—30.* 31—35.* 36.* 37—44.* 45—55.* 56—58.* 59. 60.* 61.* 62—71.* 72—96.* 97.* 106. 98—105. 107. 108.* 109—114.* 115—119.* 120—123.* 124—163.* 164—173.* 174—181.* 182—185.

Bezeichnungen für die Anfänge der einzelnen Hefte existieren noch wie folgt: IV. fol. 11; V. fol. 21; VI. fol. 27; VIII. fol. 49; XIII. fol. 62; XVI. fol. 80; XVIII. fol. 97; XX. fol. 108; XXIII. fol. 124; XXXIV. fol. 134; XXV. fol. 144; XXVI. fol. 154 und XXX. fol. 164.

Dann und wann findet sich am Rand der Hds. auch noch ein Hinweis auf die ursprüngliche Einteilung des Werkes in dem Original des Autors, aber in Folge des Verlustes so vieler Blätter sind nur wenige solcher Notizen erhalten. Die letzte ist auf fol. 169 r, wo der 40. *Ǧuz'* zu Ende ist. Hiernach zu urteilen bestand das Original wohl aus ungefähr 42 solchen Abteilungen.

Nun kommt die Frage, ob dieser Torso überhaupt gedruckt werden soll, da er nur ungefähr ein Drittel des ganzen Werkes enthält und die Möglichkeit vorhanden ist, daß weitere Handschriften entdeckt werden. Da aber dieses Fragment so viel Wissenswertes enthält, das auch Herausgebern von anderen Werken, wie der *Ǧamharat an-Nasab* des Ibn al-Kalbī zugute kommen könnte, glaube ich, daß der Wissenschaft doch mit einer Ausgabe dieses Bruchstückes gedient sein könnte. Wir wissen trotz des *Kitāb al-Aġānī*, Ibn Qutaiba, al-Ǧumaḥī recht wenig über die Dichter der früheren ʿAbbāsiden, wovon gerade dieses Buch eine Fülle bietet, so daß es auch weiteren Kreisen zugänglich gemacht werden sollte. Für eine Zeitschrift ist das Material (370 Seiten) zu viel, da ein Inhaltsverzeichnis aller Eigennamen allein schon viele Seiten in Anspruch nehmen würde; und ein solches ist bei der wenig systematischen Einteilung der Dichterbiographien selbst unbedingt notwendig.

Im Folgenden gebe ich einen kleinen Auszug, um die Leser einigermaßen mit dem Inhalt des Buches bekannt zu machen.

Fol. 74r.

ذكر من اسمه قَطَن

قَطَن بن حارثة العُلَيميّ من كلب * وفد مع قومه على النبيّ صلى الله عليه وسلم فأنشده

رأيتك يا خير البريّة كلّها * نبتّ نُضارًا فى الأرومة من كعْبِ
أغرّ كأنّ البدر سُنّةُ وجهه * اذا ما بدا للناس فى حُلَل العَصْبِ
أقمتَ سبيل الحقّ بعد اعوجاجه * ورِشْتَ اليتامى فى السَّغابة[1] والجَدْبِ

فروى أن النبيّ صعم ردّ عليه خيرًا وكتب له كتابًا *

⋄ ⋄ ⋄ ⋄

قَطَن بن ربيعة بن أبى سُلْميّ بن مُنَير[2] اليربوعيّ شاعر اسلاميّ[3] *

⋄ ⋄ ⋄ ⋄

ذكر من اسمه القُحَيف

القُحَيف العنبريّ ذكره أبو عُبيدة وهو بصريّ * يقول فى قتل مسعود بن عمرو الأزديّ وهرب عُبيد الله بن زياد عن البصرة

* فِدًى لقوم قتلوا مَسْعودا * واستلبوا يَلْمَقَه[4] الجديدا *
* واستلأموا ولبسوا الحديدا *

وله * جاءت عُمانُ دَغَرَى لا صَفَا * بكرٍ جمع الأسْدِ[5] حين التقا *

⋄ ⋄ ⋄ ⋄ ⋄

القُحَيف العُقَيليّ وهو ابن حُمَيِّر[6] بن سُلَيم الندى بن عبد الله بن

---

1 Hds. السعايه 2 über dem Worte صح 3 Randnote:
قال ابن الكلبيّ: ولد ضُبَيْر بن حنظلة أبا سُلْمىّ ومُعْشرًا والأَخْرَم وقَطَنًا وزيدًا وفَرْوَة وقنانًا وسُواءة * منهم قطن بن أبى سُلْميّ بن ضُبَيْر الشاعر * وفى نسخة أخرى من الجمهرة: فولد ابو سُلْميّ بن ضُبَيْر شُرَيحًا وعديًّا وربيعة والجَعْد منهم قطن بن ربيعة بن ابى سُلْميّ الشاعر *

4 Hds. يلمَعَهُ 5 Hds. بكرٌ جمع الاشد 6 Randnote in anderer Schrift:
ابن ماكولا ضبطه بخاء معجمة مضمومة وياء مشدّدة وذكر عن الأموىّ ضمّ

عوف بن حَزْن بن خفاجة واسمه معاوية بن عمرو بن عُقَيْل * وهو
شاعر مفلق كوفيّ لحق الدولة العبّاسيّة * وله قصيدة قالها فى الفتنة
عند قتل الوليد بن يزيد أوّلها

[74v]

* أَمِن أهل الحجاز هَوًى نَزِيعُ * أَلا سُقْيا له لو يَسْتطيعُ *
* كأنّ البينَ يوم حَسِرْتُ منه * دمُ الحيّاتِ أو صَبِرٌ قَطيعُ *

وله يرثى يزيد بن الطَّثْرِيّة

* أَلا تَبْكى سراةُ بنى قُشَيْر * على صِنْدِيدها وعلى فَتاها *
* أَبا المَكْشوح بعدك مَن يُحامِى * ومن يُزْجِى المطىَّ على وَجاها *

وله من قصيدة ذكر فيها يوم الفَلَج

* ولولا الريحُ أُسْمِعَ اهلُ حَجْرٍ * صِياحَ البَيْض تَقْرَعُها النِّصالُ *

أغار فيه على قول مُهَلْهِل بن ربيعة

* ولولا الريحُ أُسْمِعَ من بحَجْرٍ * صَليلَ البِيْضِ تُقْرَعُ بالذُّكورِ *

⋄ ⋄ ⋄ ⋄

Randnote in späterer Schrift:

أنشد الهَجَرىّ فى نوادره للقُحَيْف الجُعَلِيّ البَلَويّ قوله من أبيات طويلة

* ليتكِ يا ذات الأَثِيثِ[1] الأَسْحَمِ * والشَّفَتَيْن والفم المُوشَّمِ *
* سُقْتِ بنا أَعْداء وادى تِرْيَمِ * قافلةً فى سُدْف ليل مُظْلِمِ *
* وقد تَأَنَّيْتِ غُيوبَ الأَنْجُمِ * وجُهُماتُ الليلِ لم تَصَرَّمِ *

Übersetzung:

„Qaṭan b. Ḥāriṭa al-'Ulaimī[1] vom Stamme Kalb kam mit der Gesandtschaft seines Stammes zum Propheten und rezitierte:

---

* القُحَيْف ابا الصَّبّاح * ط: يكنى الخاء المعجمة وتخفيف الياء المثناة *

ط soll auf einen Šaṭibī gehen, nach einer fast unleserlichen Notiz am Ende der Hds. Der Name seines Vaters ist Ibrāhīm b. aḍ-Ḍijā'.

1 Hds. الأثيت

2 Eine kurze Biographie von ihm ist bei Ibn 'Abd al-Barr, *Istī'āb*, S. 500 und *Usd al-Ġāba* IV, 207 gegeben.

1. Ich sah dich, du Bester aller Geschöpfe, wie du wuchsest als frischer Zweig aus der Wurzel von Ka'b.

2. Mit scheinender Stirn, wie der Vollmond ist sein Antlitz, wenn er vor dem Volke erscheint in jemenitischen Mänteln.

3. Du hast den Pfad des Rechts gerade gemacht, nachdem er krumm gewesen war, und hast für die Waisen in Hungersnot und Dürre Sorge getragen."

* * *

„Qaṭan b. Rabī'a b. Abū Sulmī b. Munīr al-Jarbū'ī, ein islamischer Dichter." (Marzubānī zitiert keine Verse von ihm, wird aber am Rande von Muġulṭāi nach Ibn al-Kalbī berichtigt. Der Name Munīr soll trotz des darüber geschriebenen „richtig" Ṣubair sein. Ein äußerst leichter Schreibfehler.)

* * *

„Al-Quḥaif al-'Anbarī wird von Abū 'Ubaida erwähnt. Er lebte in Baṣra, und als Mas'ūd b. 'Amr getötet wurde und 'Ubaid Allāh b. Zijād von Baṣra floh[1], sagte er:

1. Lösegeld für die Leute, welche Mas'ūd erschlugen,
2. Und ihm seinen neuen Lederpanzer abnahmen,
3. Und sich bewaffneten und in Eisen kleideten."

Er sagte ferner:

1. (Die Truppen von) 'Omān kamen im Schwarm, nicht in Schlachtlinie einen Angriff machend, mit der Gesamtheit der Asd, als sie sich sammelten."

„Al-Quḥaif al-'Uqailī[2], Sohn des Ḥumaijir b. Sulaim an-Nadā b. 'Abd Allāh b. 'Auf b. Ḥazn b. Ḫafāğa, d. i. Mu'āwiya b. 'Amr b. 'Uqail. Ein ausgezeichneter Dichter von al-Kūfa, der bis in die Zeit der 'Abbāsiden lebte. Von ihm ist ein Gedicht, welches er auf die Unruhen dichtete, welche der Ermordung des Chalifen Jazīd b. al-Walīd folgten. Es fängt an:

1 Ṭabarī II, 455—6.

2 Ich habe vor mehreren Jahren versucht, die erhaltenen Verse dieses Dichters zu sammeln, in *JRAS*. Seitdem habe ich noch eine weitere Anzahl gefunden, die aber nichts zur Geschichte oder Kritik seiner Leistungen beitragen. Außer den von Marzubānī aufgezählten Dichtern mit dem Namen Quḥaif kenne ich nur noch al-Quḥaif al-'Iğlī, den Sujūṭī in seinem Kommentar zu den Versen im *Muġnī-l-Labīb*, S. 117 erwähnt. Über diesen Dichter ist sonst keine Nachricht vorhanden.

1. Ist es Liebe für die Leute von Ḥiǧāz, welche mich hinzieht? Ja doch! Segen über sie, wenn es möglich ist.

2. Als ob die Trennung am Tage, als ich über sie seufzte, Schlangenblut oder scheußlicher Euphorbiasaft wäre.

Aus einer Elegie auf Jazīd, den Sohn der Ṭaṯrīya:

1. Weinen denn die Häuptlinge der Banū Qušair nicht wegen ihres Vorkämpfers und streitbaren Mannes?

2. Abu-l-Makšūḥ! Wer wird nach dir als Verteidiger handeln, und wer wird die Reitkamele antreiben trotz ihrer wunden Fußsohlen?

Aus einem Gedicht auf den Schlachttag von al-Falaǧ:

1. Wäre es nicht wegen des Windes dann würden die Leute von Ḥaǧr das Klirren der Helme hören, wie die Pfeil- (oder Lanzen)spitzen darauf prasseln.

Diesen Vers hat er von Muhalhil b. Rabī'a gestohlen, der sagte:

Wäre es nicht wegen des Windes, dann würden die, welche in Ḥaǧr sind, das Geklirre der Helme hören, wie die Stahlschwerter daraufschlagen.

* * *

„Al-Haǧarī zitiert in seinem Buche über Raritäten die folgenden Verse von al-Quḥaif al-Ǧu'alī al-Balawī:

1. Oh, daß du mit dem pechschwarzen üppigen Haare
2. Und den zwei Lippen und dem tätowierten Mund
3. Mit uns die Feinde im Tale von Tirjam getrieben hättest,
4. Heimwärts trabend am Ende einer finsteren Nacht,
5. Während du auf die Zeit des Untergehens der Sterne wartetest;
6. Aber die letzte Dunkelheit der Nacht war noch nicht vorbei."

ZUR METHODE DER *FIQH*-FORSCHUNG[1].

VON

G. BERGSTRÄSSER.

I. *Fiqh* und Rechtswissenschaft.

In letzter Zeit mehren sich juristische Stimmen, die nicht geradezu die Wissenschaft vom islamischen Recht für die Juristen reklamieren, aber doch dem Islamwissenschaftler in der Bearbeitung des *fiqh* mehr untergeordnete Handlangerdienste, Herstellung von Übersetzungen u. ä., zuweisen und die wirkliche wissenschaftliche Arbeit für eine juristische erklären. Vielleicht könnten wir uns demgegenüber auf den Grundsatz zurückziehen „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen"; was im Bereich der älteren Zeit, auf den wir unsere Betrachtung beschränken wollen, neuerdings von mehr juristischer Seite geleistet worden ist, bleibt islamwissenschaftlich so weit hinter dem zu Fordernden zurück und geht juristisch so ganz und gar nicht über das von Islamwissenschaftlern Geleistete hinaus, daß damit juristische Ansprüche auf das Arbeitsfeld nicht begründet werden können. Aber halten wir uns statt dessen an die prinzipielle Frage selbst: Ist das islamische Recht, oder genauer: das *fiqh*, soweit es sich mit Rechtsangelegenheiten befaßt, seinem Wesen nach juristisches Forschungsobjekt auf islamischem Boden, oder ist es vielmehr Islam in seiner Auswirkung auf das Rechtsleben? Auf die so gestellte Frage kann die Antwort nicht zweifelhaft sein; sie muß für die zweite Möglichkeit entscheiden. Zur Begründung sei nur an die zwei

1 Die folgenden Seiten geben die Hauptteile eines Referats „Aufgaben der islamischen Rechtsforschung" wieder, das ich auf dem 6. Deutschen Orientalistentag Pfingsten 1930 in Wien erstattet habe. Ein kurzer Bericht über das Referat und die anschließende Diskussion erscheint in der *ZDMG*. — Für vielfache Belehrung in juristischen Dingen bin ich Herrn Professor K. Rothenbücher-München zu lebhaftem Danke verpflichtet.

grundlegenden Tatsachen erinnert, daß *fiqh* überhaupt nicht ein „Recht" schlechthin ist, sondern eine religiöse Pflichtenlehre, die zu einem Teil das Rechtsleben in sich einbezieht; und daß uns islamisches Recht nicht in der Form von Gesetzen vorliegt, sondern in der Form von mehr oder weniger theoretischen Lehrbüchern. Die erste Tatsache hat zur Folge, daß dem *fiqh* gegenüber eine eigentlich juristische Einstellung versagen, zu Mißverständnissen und Fehlschlüssen führen muß; aus der zweiten Tatsache ergibt sich, daß dem *fiqh* gegenüber eine Hauptleistung juristischer Betrachtung überflüssig wird, die Interpretation eines Gesetzestextes mit dem Ziel, die hinter ihm stehenden, ihn bestimmenden und von ihm geregelten Wirklichkeiten des Rechtslebens zu erfassen. Der Jurist wird stets geneigt sein, ein islamisches *fiqh*-Buch zu behandeln wie einen Gesetzes-Text; das muß aus beiden Gründen Mißerfolge ergeben. Der Jurist: oder wenigstens der nicht schon von der juristischen Seite her für historische Forschung besonders geschulte. Wir dürfen nicht vergessen, daß „Islamwissenschaftler" und „Jurist" sich in der Regel nicht gleichwertig gegenüberstehen; sondern daß der Islamwissenschaftler von Anfang an eine auf Ertüchtigung zu eigener Forschung gerichtete wissenschaftliche Erziehung genossen hat, während der Jurist, der das normale juristische Studium hinter sich hat, mit Zuhilfenahme eines Minimums reiner Wissenschaft zu einer praktischen Tätigkeit ausgebildet ist. Die Zunahme des zu bewältigenden gesetzgeberischen Stoffes hat dazu geführt, daß das juristische Studium sich immer stärker von der Wissenschaft weg der Erwerbung der heutzutage erforderlichen Gesetzeskunde zugewendet hat; am stärksten sind dabei die historischen Disziplinen zurückgedrängt worden. Das Ergebnis ist ein Eingefahrensein in die Geleise unseres heutigen juristischen Denkens und eine Neigung dazu, es für absolut zu halten, die die Erfassung anders gearteter Rechte aufs äußerste erschweren. Diese Beschränktheit wieder zu überwinden erfordert für den Juristen eine viel gründlichere Umstellung, als sie für den Islamwissenschaftler in der Erwerbung derjenigen Kenntnisse juristischer Terminologie und juristischen Denkens besteht, die zu exakter Beschreibung und Erfassung islamischer Rechtsinstitute erforderlich sind. Der zünftige

Rechtshistoriker wird von jener Beschränktheit frei sein; nachträglich sich in den Islam und in arabisch geschriebene *fiqh*-Quellen einzuarbeiten, wird ihm nicht leicht fallen.

Ich will, was ich mit unberechtigter juristischer Einstellung meine, an einem Beispiel verdeutlichen. Eine der jüngsten islamrechtlichen Arbeiten bezeichnet sich als eine rechtsdogmatische Studie über ein islamisches Rechtsinstitut, deren Hauptgewicht in der Darstellung seiner rechtssystematischen Normen liege und die zu diesem Zweck die islamischen Rechtstexte analysiere und mit Hilfe unserer Rechtsbegriffe, die als Werkzeug dienten, logisch disponiere, um so den gewaltigen kasuistischen Rechtsstoff zu bewältigen. Weiter wird mit der Hilflosigkeit des Laien gegenüber dem Bürgerlichen Gesetzbuch exemplifiziert und für die Interpretation von Rechtstexten ein ganz besonderes konstruktives Denken gefordert, das seine Schulung nur aus der Jurisprudenz herleite. — Hier ist die irrige Gleichstellung eines islamischen *fiqh*-Buchs mit einem Gesetzes-Text handgreiflich; sie führt zu abschätziger Beurteilung des *fiqh*, dem seine Kasuistik als Mangel angerechnet wird, der durch systematisch-konstruktive Interpretation behoben werden müsse: während die Aufgabe ist, diese Kasuistik zu verstehen. Weiter weist die Betonung des rechtsdogmatisch-systematischen Charakters der Untersuchung und vor allem die Forderung konstruktiven juristischen Denkens darauf hin, daß der Verfasser in seiner Einstellung gegenüber dem islamischen Recht von den Aufgaben beeinflußt ist, die etwa unser Recht an den Juristen stellt, der es anwenden soll. Er wird in der Tat den Gehalt des Gesetzestextes dogmatisch darstellen, d. h. als ein System von Rechtsnormen, in das alle denkbaren Rechtsfälle des Rechtsgebietes sich einordnen lassen, indem sie nach einer der in ihm vorgesehenen Rechtsfiguren konstruiert werden. Aber schon für den Juristen, der ein geltendes Recht anwenden will, ist eine solche Stellung nicht die einzig mögliche. Der deutsche Jurist vergißt zu leicht, daß sein begrifflich-systematisches Rechtsdenken nichts Absolutes, Allgemeingültiges ist, daß es vielmehr schon der ganzen angelsächsischen Welt fehlt. Gegenüber einem fremden Recht, wie etwa dem islamischen, das rein erkennend betrachtet werden soll, ist eine solche Stellung ganz unmöglich; sie muß, konsequent zu Ende gedacht, dazu

führen, daß der Darsteller aus Elementen des islamischen Rechts etwas völlig Neues, im Islam selbst nie Dagewesenes aufbaut.

Solcher Kritik an rechtsdogmatischer Betrachtung des islamischen Rechts tritt das Argument entgegen, die vergleichende Rechtswissenschaft brauche so orientierte Darstellungen, um sie als Material für ihre eigenen Untersuchungen zu verwenden. Wir könnten uns damit begnügen, daß, was als falsch erkannt ist, nicht damit gerechtfertigt werden kann, daß es gebraucht werde. Wir gehen aber weiter. Vergleichung ist kein Gebiet, sondern eine Methode, kein Ziel, sondern ein Weg; vergleichende Rechtswissenschaft kann selbst nur Mittel für etwas anderes sein, nicht ein Zweck, dem etwa die Wissenschaft vom islamischen Recht sich unterordnen müßte. Was tut und was ist eigentlich die vergleichende Rechtswissenschaft? Suchen wir die Antwort etwa in den Bänden der Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, so finden wir, daß ehemals es eine vergleichende Rechtswissenschaft gegeben hat, die allgemeingültige Entwicklungsreihen von Gestaltungen des Rechts und einzelnen Rechtsinstituten zu gewinnen suchte — diese Bemühungen sind erfolglos geblieben und jetzt so gut wie aufgegeben; daß als gewisser Rest von ihr eine ethnologische Rechtsforschung besteht, die sich selbst als „Rechtsgeschichte der primitiven Völker" definiert; und daß im übrigen der Vergleich dem besseren Verständnis des einzelnen Rechts dient: schwer Glaubhaftes wird gestützt, indem man es aus anderen Rechten belegt, nur in Ansätzen oder umgekehrt in Rudimenten Vorhandenes wird durch voller entwickelte Formen in anderen Rechten erklärt, für zu Suchendes werden aus anderen Rechten heuristische Gesichtspunkte gewonnen. Von der ethnologischen Rechtsforschung können wir absehen, sie schließt selbst den Islam aus ihrem Bereich aus. Rechtsvergleichung als Interpretationshilfe — also, wie wir das von vornherein postulierten, nicht als Selbstzweck, sondern im Dienst außer ihrer selbst gelegener Ziele — ist berechtigt und fruchtbar, wie wir auf einem uns nahe benachbarten Gebiet immer wieder beobachten können: in den Arbeiten Koschaker's und seiner Schule über das altorientalische Recht. Sie nennen sich zum Teil ausdrücklich rechtsvergleichend; sieht man genauer zu, so tritt die Rechtsvergleichung meist subsidiär: ergänzend, bestätigend, Zweifel ent-

scheidend zur Interpretation der Texte selbst und den aus ihr gewonnenen Ergebnissen hinzu. Im islamischen Recht würde sie noch weniger leisten können. Denn hier haben wir nicht eine Rechtswirklichkeit vor uns, die sich in lapidaren Gesetzen und in dem Leben direkt entstammenden Urkunden verkörpert, sondern eine stark spekulative Theorie, deren Beziehungen zur lebendigen Rechtspraxis unbestimmt und komplex sind; die Rechtsvergleichung wird erst dann helfen können, wenn der spekulativ-unwirkliche Oberbau durch eine scharf eindringende Interpretation bis auf die Fundamente rechtlicher Tatsachen abgebaut ist. — Diese Erwägung hat uns von unserem Thema abgeführt: wir fragten nicht, welchen Gewinn die Wissenschaft vom islamischen Recht von der Rechtsvergleichung haben kann, sondern umgekehrt, ob die Rechtsvergleichung fordern darf, daß die Wissenschaft vom islamischen Recht sich ihr unterordnet und ihr zuliebe dogmatisch-systematische Darstellungsformen wählt, die sie von sich aus verwerfen müßte. Nach dem Gesagten kann die Antwort nur ein uneingeschränktes Nein sein. Zur Illustration anderer Rechte wird das *fiqh* nur in seltenen Fällen taugen; wer es heranziehen will, darf sich nicht verdrießen lassen, in seine Besonderheit einzudringen, so schwer das auch gerade dem Juristen werden mag. Ein Gesamtbild von den Gestaltungsmöglichkeiten des Rechts zu erweitern wird das islamische Recht gerade dann geeignet sein, wenn seine Andersartigkeit gegenüber dem, was sonst Recht heißt, scharf herausgearbeitet wird. Es zum Zweck einer oberflächlichen Vergleicherei, die entweder feststellt, daß es hier ebenso ist wie dort, oder aber das Gegenteil, künstlich mit anderen Rechten auf einen Generalnenner zu bringen, müssen wir ablehnen.

II. Längsschnitte durch das *fiqh*.

Um über die ungeheuren Stoffmassen der zahllosen, oft vielbändigen *fiqh*-Werke sachlich und historisch einen Überblick zu gewinnen und erste, zunächst nur vorläufig und bedingt geltende Resultate zu erzielen, empfiehlt sich die Methode des Längsschnitts[1]: ein einzelnes Rechtsgebiet durch die Jahr-

[1] Das Verdienst, diese Methode zuerst bewußt verwendet zu haben, hat W. Heffening; sie wird im folgenden in etwas anderem Sinne empfohlen, als er sie gehandhabt hat.

hunderte und durch die *fiqh*-Schulen zu verfolgen. Auszugehen ist dabei von der Erkenntnis, daß in den einzelnen zu untersuchenden Quellen direkt nicht Verschiedenheiten des Rechts erfaßt werden, sondern Verschiedenheiten der Lehre über das Recht — oder was im *fiqh* dem „Recht" entspricht —, Verschiedenheiten seiner Darstellung. Daraus ergibt sich als erste Aufgabe, die einschlägigen Abschnitte jedes *fiqh*-Werks zunächst für sich, als literarische Einheit zu analysieren und zu interpretieren, wenn auch natürlich mit stetem Hinblick vor allem auf die Vorgänger. Das Ergebnis wären deutlichere Vorstellungen von Charakter, Methode, Darstellungsart der einzelnen Schriftsteller. Daß die Unterschiede sehr groß sind, weiß jeder, der sich mit *fiqh*-Werken befaßt hat; daß wir trotzdem es noch nicht weiter gebracht haben als zu vagen Gelegenheitsbemerkungen über die grundlegende Leistung aš-Šāfiʿī's, die systematischen Fortschritte bei al-Ġazzālī oder al-Qudūrī und Ähnliches, ist beschämend. Inhaltlich wird sorgfältige Analyse und Interpretation, für die es allerdings in unserer wissenschaftlichen Literatur an Beispielen so gut wie völlig fehlt, in der Lage sein, die juristisch-religiösen Tendenzen herauszuarbeiten, unter denen der Autor und dann der durch ihn repräsentierte *maḏhab* zu seiner Zeit den Rechtsstoff beurteilte, die Gesichtspunkte, von denen aus er ihn gruppierte. Gleichzeitig reduziert eine solche Analyse die Stoffmassen zu überschaubaren und darstellbaren Ausmaßen, ohne ihnen Gewalt anzutun, und macht es überflüssig, sie in einer Darstellung in extenso vorzuführen oder aber mehr oder weniger willkürlich unter ihnen auszuwählen. Der Nachteil in dieser Weise konzentrierter Darstellung ist ihre geringere Überprüfbarkeit; wer sie kontrollieren will, ist im wesentlichen gezwungen, die ganze Arbeit noch einmal zu tun. Berechtigt ist daher zu ihr nur, wer imstande ist, einen *fiqh*-Text sicher bis in alle Feinheiten hinein zu verstehen. Man möchte wünschen, diese Voraussetzung als von jedem am islamischen Recht Mitarbeitenden als selbstverständlich erfüllt betrachten zu können; leider ist dem nicht so, und die eigentümlichen Schwierigkeiten, die aus dem Zusammentreffen einer schwierigen Sprache mit einem eigenartigen Denken über einen spröden Stoff resultieren, mögen eine gewisse Entschuldigung bilden. Auf der anderen Seite zwingt diese Sachlage, damit

unverantwortlicher Dilettantismus ferngehalten werde, zu der kategorischen Forderung, daß jeder Neuling sich zunächst durch eine einfache Übersetzung und das nächste Verständnis sichernde Bearbeitung eines *fiqh*-Textes als befähigt ausweise und zu höheren Aufgaben nicht fortschreite, ehe er auf dieser ersten Stufe Einwandfreies leistet. Auch der Wissenschaft selbst werden solche Exerzitien Nutzen bringen; am meisten, wenn der übersetzte Text noch unbekannt ist und gleichzeitig zum erstenmal veröffentlicht wird; aber auch ohne dies dadurch, daß sie fernerstehenden Islamwissenschaftlern den Einblick erleichtern und interessierten Juristen den Versuch eigner Untersuchung ermöglichen.

Um für die Art solcher Analyse ein Beispiel zu geben, wähle ich einen Stoff, der unlängst eine Bearbeitung gefunden hat, den Fall nämlich, daß jemand fremdes Eigentum unberechtigt sich angeeignet und irgendwie verändert hat. Die Abgrenzung dieses Stoffes war — was nicht zu billigen ist — nach außerislamischen Rücksichten erfolgt; deshalb lasse ich die Fragen der Stoff-Gruppierung und -Ordnung zurücktreten und bemühe mich hauptsächlich, die für die Beurteilung der Einzelfälle maßgebenden Richtlinien herauszuarbeiten. Aus der Fülle der Rechtswerke greife ich für jeden der drei großen *maḏhab*s eins heraus, für die Malikiten die *Mudauwana* (Mālik's *Muwaṭṭa'* gibt so gut wie nichts), für die Schafiiten das Monumentalwerk ihres Schulhaupts und für die Hanefiten den *Mabsūṭ* des Saraḫsī.

In der *Mudauwana* stehen die Fälle im Vordergrund, in denen es sich um vertretbare Sachen handelt; überall hier hat der *ġāṣib*, der sie sich unrechtmäßig angeeignet hatte, das *miṯl* zu erstatten, das gleiche Quantum in gleicher Qualität. Bei nicht vertretbaren Sachen wird möglichst Rückgabe in natura gefordert, auch wenn dadurch die Interessen des *ġāṣib* erheblich verletzt werden; nur in einzelnen Fällen erhält er für den Schaden, den er leidet, einen Ersatz, noch seltener wird ihm, mit der ausdrücklichen Begründung, daß er die Sache verändert und dazu Arbeit aufgewendet habe, umgekehrt gestattet, sie zu behalten und ihrem früheren Eigentümer ihren Wert zu ersetzen.

Asch-Schafii führt den Grundsatz durch, daß unter keinen Umständen jemand durch ein Delikt — wozu die unberechtigte Aneignung im allgemeinen gehört — Eigentum an der Habe eines anderen erwerben könne. Eine Ausnahme läßt er zu: wenn jemand mit einem Faden, den er sich angeeignet hat, eine Wunde vernäht, kann der Eigentümer seine Habe nicht zurück-

fordern, sondern muß sich mit Ersatz dafür begnügen; denn das Wiederausziehen des Fadens würde den Verwundeten gefährden und ist daher verboten — ein charakteristisch islamisches Eingreifen ethischer Wertungen in das Recht. Die in der *Mudauwana* zwar nicht ausgesprochene, aber die Entscheidungen beherrschende Gegenüberstellung von vertretbaren und nicht vertretbaren Sachen spielt keine Rolle; der *ġāṣib* hat das fremde Gut in natura zurückzugeben, und zwar in seinem ursprünglichen Zustand, er haftet also für alle Wertverminderungen, die es erlitten hat oder z. B. durch die Trennung vom Eigentum des *ġāṣib*, mit dem es vermischt worden war, erleidet. Solche Fälle werden in der *Mudauwana* nicht behandelt; daher fehlt dort die Frage der Haftung für Wertverminderung. An die Stelle der Gegenüberstellung „vertretbar — nicht vertretbar" tritt eine andere: der *ġāṣib* bringt zu der fremden Sache aus Eigenem entweder *'ain*, etwa = „Substanz", oder nur *aṯar*, eine Einwirkung, Bearbeitung, etwa = „Akzidens", hinzu. Diese Scheidung, die sich ungefähr mit der: „Vermischung bzw. Verbindung — Verarbeitung" deckt, wird benützt, um die Rechte des *ġāṣib* abzugrenzen: im zweiten Fall, dem der Verarbeitung, hat er keinerlei Ansprüche. Er ist also viel schlechter gestellt als in der *Mudauwana*, wo er bei vertretbaren Sachen die Frucht seiner Arbeit voll genießt, da er ja nur das Material zu ersetzen braucht, und an nicht vertretbaren Sachen u. U. Eigentum erwirbt. Die Fälle der Vermischung wieder teilt asch-Schafii unter danach, ob die Mischung trennbar ist oder nicht. Schwierigkeiten macht nur die zweite Möglichkeit; sie finden kasuistisch verschiedene Lösungen.

Bei as-Saraḫsī ist für den ganzen Komplex die entscheidende Frage die nach dem *istihlāk*, der „Vernichtung": so lange die Sache selbst im Besitz des *ġāṣib* noch vorhanden ist, hat er sie einfach zurückzugeben, nur wenn sie bei ihm untergegangen ist, trifft ihn Ersatzpflicht (*ḍamān*), und dafür erwirbt er Eigentum an der ev. aus ihr entstandenen neuen Sache. Wesentlich ist nun, daß der Bereich der Vernichtung, des *istihlāk*, sehr weit ausgedehnt wird; in ihn fällt erhebliche Verschiedenheit der ursprünglichen und der neuen Sache, bestehend darin, daß Name, Gestalt, Wesen, Zweck und Rechtstellung sich geändert haben und die neue Sache sich nicht in die alte zurückführen läßt (oder auch schon, daß ein Teil dieser Merkmale zutrifft). Weiter fällt unter Vernichtung eine schwer zu trennende Mischung. Untergeteilt werden die Fälle der Vernichtung nach der uns von asch-Schafii her bekannten Scheidung „Verarbeitung — Vermischung"; in die Einzelentscheidungen, die hier einen besonderen Reichtum der Kasuistik und der Meinungsverschiedenheiten aufweisen, spielt öfters auch noch der Gegensatz „vertretbar — nicht vertretbar" herein. Im ganzen neigen die Einzelentscheidungen dazu, der Arbeit des *ġāṣib* Eigentum begründende Wirkung zuzuerkennen.

Das ist eine Analyse sehr in großen Zügen; sie läßt sich je nach Bedarf beliebig weiter ins einzelne treiben. Davor aber muß sich unter allen Umständen wissenschaftliche, d. h. historische Interpretation eines *fiqh*-Textes hüten, aus ihm gesetzes-

artige Regeln herauslesen zu wollen, nach denen sich alle denkbaren oder auch nur alle irgendwo in der *fiqh*-Literatur vorkommenden Fälle entscheiden ließen. Das ist unnötig; wir wollen nicht Kadi oder Mufti spielen, der Einzelfall interessiert uns nicht an sich, sondern nur, insofern wir etwas aus ihm lernen, höchstens etwa noch, weil er historisch eine besondere Rolle gespielt hat, z. B. in der Diskussion zwischen den Schulen. Die vollständige Erfassung aller Einzelfälle ist aber zugleich unmöglich; denn die Forderung der Lückenlosigkeit des Rechtssystems, die bei uns, obwohl auch heutzutage nie erfüllbar, weithin das juristische Denken beherrscht, liegt dem *fiqh*, wenigstens dem älteren, vollkommen fern. Jedes *fiqh*-Werk gilt nur für die in ihm erörterten Fälle und die offensichtlich und unzweifelhaft ihnen gleichartigen; jeder neue Fall ist ein neues Problem, dessen Lösung selbständige Rechtschöpfung, *iǵtihād* im Sinne der Späteren, darstellt. Die verschiedenen *fiqh*-Werke und noch mehr die verschiedenen *madhab*s unterscheiden sich außer durch Grundsätze, Tendenzen, Lehren usw. usw. sehr wesentlich gerade durch ihre Bestände an behandelten Fällen. Diese Unterschiede zu beachten und zu verwerten kommt als neue Aufgabe des Vergleichens zu den vorher skizzierten Aufgaben der Analyse des Einzeltextes hinzu. Das jüngere Werk übernimmt in der Regel den Bestand der älteren Werke des gleichen *madhab* explicite oder wenigstens implicite; die Erweiterungen sind Niederschläge der Diskussion in der Zwischenzeit. Dabei kommt es vor, daß die Einzelfälle allgemeine Sätze erläutern, die Motive von Entscheidungen andeuten sollen u. dgl., daß also die Kasuistik Darstellungsform ist; die Regel aber ist, daß die neu hinzukommenden Fälle die treibenden Kräfte der Diskussion bilden. Die jüngst erschlossenen Quellen zur Frühgeschichte der islamischen Dogmatik zeigen uns immer wieder, wie das Denken hier nicht von einem System zu einem neuen, das frühere aufhebenden und zugleich weiterführenden fortschreitet, sondern von Dilemma zu Lösung zu neuem sie in Frage stellendem Dilemma zu Lösung usw., wobei die frühere Behauptung nie aufgegeben oder auch nur revidiert, sondern starr festgehalten wird. Entsprechend ist es im *fiqh*. Der Entscheidung eines Falles wird ein neuer entgegengehalten, der nun unter Aufrecht-

erhaltung der früheren Entscheidung entschieden wird. Manifestieren sich in den Entscheidungen die Tendenzen, welche herauszuarbeiten wir als Hauptaufgabe einer Analyse von *fiqh*-Texten bezeichneten, so verkörpern andrerseits die immer neu zuströmenden Tatbestände der zu entscheidenden Fälle die zweite Komponente in der Entwicklung des *fiqh*. Führt uns die Erfassung jener Tendenzen der Entscheidungen in das Wesen des *fiqh* und seine mannigfachen Ausgestaltungen nach Zeit und *maḏhab*, so dürfen wir in den Tatbeständen den Boden, auf dem das *fiqh* erwächst, die Umwelt, in der es reift, zu erkennen hoffen. Ich will auf die sich hier eröffnenden Möglichkeiten nicht näher eingehen, sondern nur zweierlei betonen: einmal, daß selbstverständlich neue Fälle auch innerhalb des *fiqh* selbst auftauchen können, aus dem wirklichen Rechtsleben, oder frei erfunden lediglich zum Zweck kasuistischer Scharfsinnsübungen, oder dem Streit zwischen den Schulen entstammend; und zweitens, daß als Quelle von Fragestellungen unter den fremden Rechten das jüdische besondere Beachtung verdient. Ich freue mich feststellen zu können, daß es neuerdings wiederholt in die Erörterung einbezogen worden ist, möchte aber dringend davor warnen, als Hilfsmittel für solche Zwecke unbesehen moderne jüdisch-rechtliche Darstellungen und Untersuchungen zu benützen. Die Struktur des jüdischen Rechts ist kaum weniger eigenartig als die des islamischen und erschwert seine Verwertung als Vergleichsmaterial; und die historische Erforschung des jüdischen Rechts leidet unter besonderen außerwissenschaftlichen Hemmnissen.

Ein Problem für sich ist das gegenseitige Verhältnis der den verschiedenen *maḏāhib* eigenen Bestände an Fällen zu verschiedenen Zeiten, besonders Grad und Richtung des Austauschs zwischen den *maḏāhib*. Wenn sich erkennen läßt, welcher *maḏhab* eine Gruppe von Tatbeständen erstmalig in das *fiqh* eingeführt hat, so liegt darin bereits ein Fingerzeig darauf, wo man etwa den Ort ihrer Herkunft suchen darf. Ein gewisser Anteil an Fällen scheint schon in den ältesten erreichbaren Zeiten allen *maḏāhib* gemeinsam zu sein; er verdient besonderes Interesse, weil bei ihm die Wahrscheinlichkeit am größten ist, daß er in das vorislamische Arabien zurückreicht.

Von den ältesten *fiqh*-Werken ist uns nur ein kleiner Teil zugänglich. Auch wenn die übrigen noch erhaltenen veröffentlicht sein werden, wird ein Längsschnitt, den wir an irgend einem Punkt des Systems durch die Geschichte des *fiqh* legen, nicht bei ihnen als Einheiten Halt machen dürfen; höchst interessante Probleme, vielleicht die interessantesten der Geschichte des *fiqh* überhaupt, liegen jenseits von ihnen. Daß man begann darzustellen, zusammenzufassen, ist in sich ein Symptom für Abebben des drängenden Lebens der frühislamischen äußeren und inneren Expansion, ein Symptom dafür, wie die Lehre sich vom Leben abzusondern und auf sich selbst zurückzuziehen beginnt. Wollen wir das *fiqh* im Werden, lebenregelnd und vom Leben befruchtet, erfassen, so müssen wir versuchen, in die Zeit vor den frühesten *fiqh*-Werken vorzudringen. Die Mittel dazu liefern uns zum kleineren Teil sie selbst, zum größeren andere Quellengruppen, vor allem die Traditionsliteratur. Hier finden wir älteste Lehren noch nicht schriftstellerisch tätiger Autoritäten, und zugleich richterliche Entscheidungen der Chalifen, die auf der einen Seite praktische Anwendungen solcher Lehren darstellen, auf der anderen Seite maßgebend ihre Entwicklung beeinflussen. So fragmentarisch all dies Material erhalten ist, so erlaubt es doch, nicht nur Einzelfragen zu klären, sondern in vielem auch das Gesamtbild zu entwerfen. Von seinen schon jetzt zu ahnenden Zügen möchte ich nur einen herausheben: in der ältesten Zeit, in der Leben und Lehre noch nicht auseinanderstreben, kommt es immer wieder vor, daß Recht (und Kult) den ihnen selbst innewohnenden Notwendigkeiten folgend Gestaltungen hervorbringen, die den Forderungen der Lehre widerstreiten und oft sich siegreich gegen sie, ja gelegentlich gegen unzweideutige Vorschriften des Koran durchsetzen. Daß der Koran selbst, in dessen Erforschung die des *fiqh* wie die anderer Ausprägungen des Islam einmündet, auch hierfür noch längst nicht ausgeschöpft ist, will ich nur andeuten, wie ich auch auf die Notwendigkeit, vorislamische Rechtsverhältnisse in erster Linie in Arabien selbst, in zweiter im Iraq, in dritter in Syrien weiter aufzuhellen, nur eben hinweise.

Bildet für die älteste Zeit das Verhältnis von Leben und Lehre, von Rechtspraxis und *fiqh*, einen integrierenden Bestandteil des Problems des *fiqh* selbst, so wird es späterhin zu

einem eigenen Problem, dessen Bearbeitung großenteils anderer Methoden und anderer Quellen bedarf; ihre Erschließung ist von J. Schacht vielversprechend in Angriff genommen. Im Rahmen von Längsschnitten wird sich dieses Problem nicht ausreichend klären lassen; die Aufgabe ist gerade, die großen Verschiedenheiten zu erkennen, die zwischen den einzelnen Partien des *fiqh* in bezug auf ihre Stellung in der Praxis obwalten[1].

Stärker noch als die Frage der Rechtspraxis weisen uns zwei andere Fragen auf das Ganze des *fiqh*: die seines Systems, und die seiner Methode. Von einem System im strengen Sinn kann natürlich nicht gesprochen werden; immerhin findet eine Gruppierung des Stoffes statt, die in ihren Ursprüngen und Wandlungen untersucht werden müßte, selbstverständlich unter Einbeziehung der Traditionswerke des *muṣannaf*-Typs. Die Methode des *fiqh* muß, sofern sie geübt wird, eins der Hauptziele jeder wissenschaftlichen Betrachtung auch einzelner Ausschnitte sein, wie wir das früher sahen; insofern sie im Islam selbst untersucht und gelehrt wird, muß die so erwachsene islamische Wissenschaft, das *'ilm al-uṣūl*, besonderer Gegenstand der Forschung sein. Hier ist noch so gut wie alles zu tun; was in europäischen Werken über *uṣūl* zu lesen ist, ist dürftig. Schon die einfache Darstellung des Inhalts eines der maßgebenden *uṣūl*-Werke wäre ein Verdienst.

---

1 Daß dabei für die großen Fragen des Staatsrechts, die ihrerseits in der Staatengeschichte eine große Rolle gespielt haben, die islamischen Geschichtswerke als Quelle in vorderster Reihe stehen, wurde in der Diskussion von Herrn Geheimrat A. Fischer mit vollem Recht betont.

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

Michelangelo Guidi, La lotta tra l'islām e il manicheismo. Un libro di Ibn al-Muqaffa' contro il Corano confutato da al-Qāsim b. Ibrāhīm. Testo arabo pubblicato con introduzione, versione italiana e note da — —. Fondazione Caetani per gli studi musulmani presso la R. Accademia Nazionale dei Lincei. Roma, R. Accademia Nazionale dei Lincei, Biblioteca della Fondazione Caetani, 1927. Groß-8⁰. XXVIII, 128, ٥٢ S.

Neben die unschätzbaren Dokumente frühislamischer Auseinandersetzung mit dem Manichäismus, die uns H. S. Nyberg im *Kitāb al-Intiṣār* des Ḫaijāṭ zugänglich gemacht hat, tritt als neue Quelle das *Kitāb ar-Radd 'alā z-zindīq al-la'īn Ibn al-Muqaffa'* des 246 d. H. gestorbenen zaiditischen Imams al-Qāsim ibn Ibrāhīm, das Michelangelo Guidi im vorliegenden Buch veröffentlicht; neben die seltsame und dunkle Gestalt des Ibn ar-Rawandī[1] im Hintergrund des *Kitāb al-Intiṣār* stellt sich hier die nicht weniger rätselhafte des Ibn al-Muqaffa'. Zusammen mit dem Grundwerk orthodox-sunnitischer Häresiographie, das H. Ritter herausgegeben hat, den *Maqālāt al-islāmijīn* von al-Aš'arī, sind diese beiden Texte berufen, unsere Kenntnis der frühislamischen Geistesgeschichte umzugestalten; diese Wirkung hat bereits kräftig eingesetzt. —

Der Verfasser der Schrift bekämpft in einer kurzen Einleitung Mani und seine Lehren; dann wendet er sich 8, 4 zu Ibn al-Muqaffa', den Iblis als schlimmen Nachfolger Mani's zur Verwaltung der von ihm hinterlassenen Irrtümer eingesetzt habe, und widerlegt sein Buch — den Titel nennt er uns leider nicht[2]. Wie al-Ḫaijāṭ im *Kitāb al-*

---

1 Richtiger wohl Rēwendī (H. Ritter in *Islam* XVIII, S. 37 Anm. 2; vgl. auch Justi, Iranisches Namenbuch 260).

2 Der Herausgeber will in diesem Buch die rivalisierende Nachahmung des Koran sehen, die Ibn al-Muqaffa' geplant haben soll (S. XV ff.); dies ist natürlich ausgeschlossen. Schon die Tatsache, daß die Zitate aus Ibn al-Muqaffa''s Schrift nur vereinzelt Reim aufweisen (44, 4f. 49, 23f.), verbietet diese Annahme.

Intiṣār den Ibn ar-Rawandī, so zitiert unser Verfasser den Ibn al-Muqaffa' in großem Umfang wörtlich, um an die Zitate jeweils die Widerlegung anzuschließen.

In seiner Einleitung beschäftigt sich der Herausgeber hauptsächlich mit Ibn al-Muqaffa' und der Frage nach der Echtheit der ihm zugeschriebenen Schrift; er gelangt dazu, sie trotz einigen Bedenken zu bejahen. In zweiter Linie behandelt er al-Qāsim ibn Ibrāhīm; daß unser Text wirklich von ihm stammt, setzt er voraus. Es ist aber seither aus formalen Gründen in Zweifel gezogen worden: Ṭāhā Ḥusain hält die verwendete Reimprosa für nicht älter als 4./5. Jahrhundert der Hedschra, und Nyberg findet Sprache und Stil zu abweichend von den sonstigen Schriften al-Qāsim's, möchte aber aus sachlichen Gründen die Schrift vielmehr für älter als al-Qāsim halten[1]. Mit diesen Fragen der Reimprosatechnik und Sprache des *Kitāb ar-Radd 'alā Ibn al-Muqaffa'* will ich mich im folgenden beschäftigen; auf den Inhalt einzugehen verzichte ich, was ich um so eher darf, als ihn Nyberg bereits charakterisiert und vorläufig gewürdigt hat. Schließlich glaube ich, zu Text und Übersetzung einige Einzelverbesserungen beitragen zu können. —

Die arabische Reimprosa zeigt große Mannigfaltigkeit der Technik. Den einen Pol bildet der Koran: innerhalb einer jeden in sich einheitlichen Offenbarung läuft ein und derselbe Reim durch. Den entgegengesetzten Pol vertritt unsere Schrift: das Grundgesetz ihres Aufbaus ist der Parallelismus, je zwei Kola gehören zusammen und sind durch den Reim gebunden, der von Kolonpaar zu Kolonpaar wechselt. In bezug auf den Reim selbst sind die Unterschiede erheblich, wenn auch nicht so tiefgehend: im großen ganzen bildet der Prosareim eine Einheit im Gegensatz zum poetischen Reim. Beide sind schon dadurch notwendig unterschieden, daß dem Prosareim die spezifisch poetischen Pausalformen mit gedehnten Flexionsvokalen *-ū -ī* fehlen (*-ā* nur zum Teil) und er auf die gewöhnlichen prosaischen Pausalformen beschränkt ist; dadurch ist die Möglichkeit eines auf den Reimkonsonanten folgenden Ausgangs verringert, und der rein konsonantische Reim tritt stärker hervor. Innerhalb dieses Rahmens aber ist der Spielraum beträchtlich, besonders was Umfang und Genauigkeit des Reims sowie das Maß sonstiger Gleichwertigkeit der Reimworte anlangt.

Im *Kitāb ar-Radd 'alā Ibn al-Muqaffa'* reimen gleiche Ausgänge verschiedenen Ursprungs im allgemeinen nicht aufeinander; also *-ā* als Akkusativendung nicht auf *-ā* als Dualendung, *-ah* als Feminin-

1 Beides in Nyberg's Anzeige des Buchs („Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus", *OLZ* 1929 Sp. 425—441), Sp. 432f.

endung nicht auf *-ah* = *-ahū* usw.[1] Der Reim darf sich auf den Reimkonsonanten mit oder ohne Ausgang beschränken; nicht nur kann der vorhergehende Vokal verschieden sein, wie in *ǧaǧid: jaʿhad* 21, 2f.[2], sondern es können auch metrisch verschiedenwertige Formen aufeinander reimen, wie *ǧahl*: *tabaddul* 11, 4, *taḥakkumā*: *zaʿmā* 4, 14, *furqah*: *mufāriqah* 4, 11f., selbst *minh*: *maʿdinah* 15, 12.

Gewisse Fälle von Differenzen vor dem Reimkonsonanten sind so gewöhnlich, daß man den Eindruck hat, daß die voneinander abweichenden Laute doch aufeinander reimen sollen: so *ī* und *ai* sowie (sprachlich seltener und daher auch seltener als Reim) *ū* und *au* (z. B. *ǧairih*: *kaṯīrih* 5, 3 und das immer wiederkehrende *fīh*: *ilaih* bzw. *ʿalaih*; *ḍauqā*: *furūqā* 6, 7f.); dagegen habe ich für den in der Dichtung gestatteten Reim *ī*: *ū* keine eindeutigen[3], und für *ai*: *au* gar keine Beispiele gefunden. Als Reimbuchstabe kann auch das *h* der Femininendung und der Suffixe *-hū* usw. *-hā* dienen: *ʿārifah*: *ǧāhilah* 10, 2, *kaṯīrih*: *bi-ʿainih* 6, 17 (also nicht nur, wie in der Dichtung, nach langem Vokal); entsprechend kann langer Vokal im Auslaut — meist *-ā*[4], selten *-ī*[5] — für sich allein den Reim bilden, ohne daß die vorhergehenden Konsonanten übereinstimmen. Selbst unter dieses Minimum steigt der Reim nicht selten hinunter; oft genug tritt an seine Stelle bloße Assonanz[6].

1 Ausnahmen sind selten, z. B. *muʿarrā*: *muḍirrā* 5, 10f., *ṭarafā*: *kafā* 14, 7, *auḥā*: *iḫtijāḥā* 20, 9f., *aʿlā*: *ḍulalā* 14, 12f., wo überall die eine der beiden Formen III. infirmae ist.

2 Gewöhnlicher noch ist der Wechsel zwischen *u* und *i*; vgl., daß *-hum* und *-him* aufeinander reimen (z. B. 6, 19).

3 Das einzige sichere Beispiel ist m. W. *qīl*: *fuḍūl* 17, 13f.; es beweist nichts, da man mit der Aussprache *qūl* rechnen muß. Für das auf *raḥīmā* reimende *malūmā* 9, 5 hat die Berliner Handschrift *malīmā*, wo ebenfalls *ī* = *ū* sein kann.

4 Ziemlich häufig: 14, 7—11. 25, 12. 27, 15. 28, 2f. 32, 1f. 9f. 34, 19. 35, 14. 36, 15—18. 52, 5, durchweg Formen III. infirmae; ferner zwei Akkusative *amsā*: *aṣlā* 48, 2f.; nicht gleiche, aber beiderseits isolierte Formen *lā*: *sūfisṭā* 45, 1, *imtazaǧā*: *uḫrā* 51, 19; Akk. mit Form III. infirmae nur *ṭaǧā*: *muttabaʿā* 53, 17f.

5 Nur *ʿamī*: *daʿāwī* 15, 18f.; vgl. auch S. 298 Anm. 2.

6 Gleicher langer Vokal vor *l*:*n* (*qāl*: *kān* 17, 19f., *muṭīʿīn*: *tanzīl* 18, 24f.) oder *l*:*r* (*ẓalāl*: *nār* 6, 20f., *baṣīr*: *tamṯīl* 33, 21, *tafāsīr*: *tanzīl* 40, 8) oder *n*:*r* (*mashūr*: *maǧnūn* 30, 14f. u. ä. 18f.) oder *n*:*m* (*ḥajawān*: *aǧsām* 45, 23; mit kurzem Vokal *ẓann*: *tawahham* 23, 8f.); nur ähnlicher Wortbau: *siḥr*: *qatl* 31, 7, *ǧuzʾā*: *ʿuḍwā* 10, 21f., *naṣrah*: *ḫadluh* 21, 10, *jazal*: *jakun* 18, 4. Jeder Anklang scheint zu fehlen in *isāʾah*: *ḫaṭā* 14, 12f., wenn richtig. — *ǧaij*: *saʿj* 42, 19 ist gerade noch Reim, wenn man *j* als Reimkonsonanten anerkennt (vgl. aber S. 298 Anm. 2); *šaiʾ*: *ʿalīj* 37, 5 ist bei einer Aussprache *šaij* einwandfrei.

Auf der anderen Seite überschreitet der Reim häufig das in der Dichtung geforderte Maß von Gleichheit. Mit solchen Paradereimen der Reimprosa beginnt gleich das Buch: *ḥāmid*: *ṣāmid* 3, 4f., *ḥaqā'iq*: *ḫalā'iq* 3, 5f. mit je zwei Reimkonsonanten und je zwei gleichen Vokalen, u. ä. o. Aber auch der erste Reim des Buches *ma'būd*: *mauǧūd* gehört hierher, denn wenn auch der Endreim sich hier auf das Normalmaß langer Vokal + Konsonant beschränkt, so sind doch die beiden Worte auch sonst gleich gebaut, lauten mit dem gleichen Konsonanten an und haben nach ihm den gleichen Vokal. Daß man sich, wie wir sahen, in vielen Fällen nicht mit Lautgleichheit begnügt, sondern Kasusgleichheit u. ä. fordert, liegt in derselben Richtung. Auch durch die Bedeutung werden die Reimworte gern gebunden, indem man sie von der gleichen Wurzel nimmt; so *mizāǧ*: *imtizāǧ* 4, 15. Die Wiederholung des gleichen Reimworts wird wie in der Dichtung vermieden[1]. Dieses Hinausgehen über den Reim der Dichtung hat den gleichen Ursprung wie die scheinbar entgegengesetzte Erscheinung der großen Freiheit des Reims: der Prosareim ist Symptom eines allgemeinen Parallelismus des Aufbaus, der einerseits auf lautlichen Ausdruck fast ganz verzichten, andrerseits zu besonders großer Lautgleichheit führen kann.[2]

Die Abteilung der Reimkola geht im allgemeinen mit dem syntaktischen Aufbau Hand in Hand[3]; welchen Einfluß sie auf ihn übt, wäre zu untersuchen. Nicht jeder syntaktische Ruhepunkt erhält einen Reim; auch nicht immer von mehreren nebeneinander liegenden der wichtigste. Außerhalb des Reims stehen die Zitate; die Koranzitate fast stets[4], die aus Ibn al-Muqaffa' meist[5]. Außerdem fällt

1 Ausnahmen 7, 12f. 36, 19f. 39, 16f. 47, 17 (s. aber unten S. 320).

2 Viele Reime des *Kitāb ar-Radd* sind für die Aussprache interessant. Das Hamz schwindet oft. *anšā* für *anša'a* 31, 23, *tukāfīh* für *tukāfī'uhū* 25, 10, *i'tidā* für *i'tidā'an* 24, 4, *nidāh* für *nidā'ahū* 23, 11 u. ä. o., *sāl* für *sa'ala* 23, 8, *šaij* für *šai'* (s. oben S. 297 Anm. 6) befremden nicht; aber es heißt auch *tala'līhā* für *tala'lu'ihā* 5, 19, *ǧuzw* für *ǧuz'* (s. unten S. 299 Anm. 5) und auf *'adūwuh* reimt 11, 19 *sūwuh* (für *sū'uh*) — bzw. Akk. — (ebenso *'adū*[*w*]: *sū*['] 9, 14, andrerseits *'ulū*[*w*]: *hū* 10, 10f.). Diese Schwächung des Hamz hindert nicht, daß es anderwärts Reimkonsonant ist; so *bukā'*: *ẓalmā'* 7, 16. — *'amī* = *'amin* reimt 43, 7f. auf *sa'ī* = *sa'jin* (vgl. aber S. 297 Anm. 6). Teschdid bleibt im Auslaut unberücksichtigt, z. B. *āḫar*: *šarr* 6, 12f. (Inlautfälle wie *šarrā*: *mu'tabarā* 7, 22f., *imāmā*: *tāmmā* 8, 15f. lassen sich nach S. 297 beurteilen). — *ma'ānin* (Plur. von *ma'nā*) reimt 36, 1 auf *'ijānin*, es scheint also eine Pausalform *ma'ān* entsprechend *'ijān* vorausgesetzt zu sein.

3 Die einzige flagrante Abweichung, die ich gefunden habe, ist 20, 24, wo das zweite *sabab*, das sich wohl nur als status constructus auffassen läßt, auf *ǧulib* 21, 1 zu reimen scheint. Sonst vgl. etwa *man qara'a kitābanā* / *hāḏā* 53, 22.

4 Die einzige Ausnahme ist m. W. 33, 15f.

5 Ausnahmen 24, 3f. 25, 23f.

der Lobpreis Allahs und des Propheten wiederholt aus dem Reim heraus[1]. Die Normallänge der Kola ist eine halbe bis eine ganze Zeile; an stärker pointierten Stellen werden sie kürzer (nie weniger als zwei Worte[2]), gelegentlich nehmen sie zu[3]. — Die normale Zweigliedrigkeit wird hie und da verlassen. Dies ist nicht der Fall, wenn 4 oder auch 6 Glieder aufeinander reimen; dann gehören je zwei zusammen, und es ist Zufall, daß aufeinanderfolgende Reimpaare gleichen Reim haben. Aber es kommt auch — vereinzelt — vor, daß drei Glieder reimen[4], und an einzelnen Stellen findet sich das Reimschema *a b a b*[5]. —

Das so gewonnene Bild von der Reimprosatechnik unserer Schrift benützen wir zunächst als Material zur Entscheidung der Frage, ob sie von den übrigen dem Qāsim ibn Ibrāhīm zugeschriebenen zu trennen ist oder nicht. Als geeignetstes Vergleichsobjekt bietet sich das von Di Matteo veröffentlichte *Kitāb ar-Radd ʿalā n-naṣārā*[6]. Es ergibt sich, daß hier die Reimprosatechnik fast genau dieselbe ist wie in der „Widerlegung des Ibn al-Muqaffaʿ"[7]. Die einzige stärkere

1 Siehe unten S. 302.

2 Schon deshalb muß man 10, 10 mit der Berliner Handschrift hinter *wa-ʿtabar* noch einmal *fa-ʿtabara* einsetzen.

3 Lange Kola der Ausgabe sind oft unterzuteilen, z. B. 6, 13f., wo hinter *al-māʾ* ein Punkt zu setzen und für *aẓ-ẓulmah* zu lesen ist *aẓ-ẓalmāʾ*, oder 16, 9f., wo hinter *ʿanhā* und *waḥdah* Punkte zu setzen sind. Überhaupt bedürfte die Setzung der Punkte einer sorgfältigen Revision auf grund einer Untersuchung der Reimgewohnheiten und der syntaktischen Formen.

4 5, 1f. 23, 1—3. 24, 24f. 36, 9f. 37, 10f. Es ist nicht ausgeschlossen, daß überall oder teilweise der eine Reim zufällig ist und nur zwei beabsichtigt sind; wie an der ersten der angeführten Stellen der Herausgeber hinter dem zweiten *nūr* keinen Punkt setzt, wohl mit Recht, weil sonst das gleiche Reimwort wiederholt wäre.

5 13, 11f. (wobei man einen Reim *ǧuzʾ* — gesprochen *ǧuzw*, wie es so oft geschrieben wird —: *ʿuḍw* annehmen muß). 27, 13f. 30, 13—15. 50, 5f. Es handelt sich um parallele Sätze, deren jeder zweigeteilt ist, also eigentlich um eine Anwendung der Zweigliedrigkeit; an der letzten Stelle z. B. . . *wa-l-qūwatu fa-ḫair / fa-qad ʿādati ẓ-ẓulmatu ʿindahum ḫairā / / wa-l-maḥṣūru fa-ʿāǧizun wa-l-ʿāǧizu fa-šarr / fa-qad ʿāda n-nūru ʿindahū šarrā / /*.

6 I. Di Matteo, *Confutazione contro i cristiani dello zaydita al-Qāsim b. Ibrāhīm*, *RSO* IX, 1921—23, S. 301—64.

7 Ich habe die Reime in den ersten 10 Seiten der Ausgabe Di Matteo's nachgeprüft und verzeichne hier Parallelen zu den oben aus der „Widerlegung des al-Muqaffaʿ" belegten Erscheinungen in der gleichen Reihenfolge. Ausgänge verschiedener Art hinter dem Reimkonsonanten reimen, soviel ich sehe, nur in *ištabahā*: *ilāhā* 309, 5 und *tudʿā*: *muǧtamiʿā* 315, 13f. Reim lediglich aus dem Reimkonsonanten bestehend z. B. *āḫar*: *qādir* 309, 6,

Abweichung ist, daß in der „Widerlegung der Christen“ die Koranzitate in den Reim einbezogen werden[1]; doch ist diese Differenz kaum von ausschlaggebender Bedeutung. Wenn ein Unterschied vorhanden ist, könnte er nur darin gesucht werden, daß man die Reimtechnik in der „Widerlegung der Christen“ als eine Kleinigkeit fortgeschrittener bezeichnete. Vorläufig also werden wir an der Identität der Verfasser festhalten dürfen.

Wenn wir weiterhin aus der Reimprosatechnik auch darüber etwas lernen wollen, ob beide Schriften aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts stammen, also wirklich den Qāsim ibn Ibrāhīm zum Verfasser haben können, so müssen wir zum Vergleich nach sicher datierten alten Proben von Reimprosa suchen, die umfangreich genug sind, um Schlüsse zuzulassen. Ich bin bei diesem Bemühen wenig erfolgreich gewesen; das Früheste, was ich habe finden können, sind die Predigten des 374 gestorbenen Ibn Nubāta[2]. Das eine lehrt der Vergleich[3] mit aller Deutlichkeit: die beiden dem al-Qāsim zugeschriebenen Schriften müssen erheblich älter sein — wie viel, ist schwer zu sagen. Die Predigten Ibn Nubāta's zeigen genau den gleichen Typus der Reimprosa:

aṣl: *miṯl* 305, 5f., *ṣalb*: *taʿab* 307, 18; nur aus dem Reimkonsonanten mit gleichem Ausgang z. B. *ibnā*: *makānā* 307, 9f. *ī* und *ai* reimen z. B. in *šaiʾ*: *badīʾ* 308, 20f., *fīh*: *ʿalaih* 309, 20; *ū* und *au* z. B. in *abūh*: *aʿṭauh* 306, 1f.; *ī* und *ū* nicht. Das *h* des Suffixes ist Reimkonsonant z. B. in *kitābih*: *ʿibādih* 310, 4 und Fem. *ibnahā*: *minhā* 307, 29; das *h* der Femininendung z. B. in *wāḥidah*: *wāǧibah* 308, 26f. Der Reim besteht nur aus *-ā* in *abadā*: *abā* 305, 17 (?), *qaḍā*: *šā* 311, 16f., *fāsidā*: *muḫtalifā* 313, 12f.; nur aus *-ī* in *janbaǧī*: *mutaʿattī* 312, 23f. Bloße Assonanz statt Reim vielleicht in *šabīh*: *kafīʾ* 310, 9. Wiederholung des gleichen Reimworts 306, 20f. 313, 2. 5. 314, 11f. Teschdid wird nicht beachtet z. B. in *rabb*: *ab* 305, 17f., *rabb*: *kaḏib* (oder *kiḏb*) 312, 9f. (im Inlaut *raddā*: *waladā* 313, 9). Dreigliedrigkeit statt Zweigliedrigkeit könnte vorliegen 309, 15f. 22. 313, 10f. 17; 5 Reimglieder (2+3 oder umgekehrt) zeigt der Eingang der Schrift 304, 35f. Beispiele für das Reimschema *a b a b* habe ich nicht gefunden. — Die Absetzung der Kola in der Ausgabe ist nicht immer richtig; im Vorstehenden habe ich stillschweigend einige Änderungen vorgenommen.

1 Scheinbare Ausnahmen erklären sich wohl immer so, daß entweder das Zitat in sich ein oder mehrere Reimpaare bildet, oder daß es sich seiner Kürze wegen innerhalb eines Kolons unterbringen ließ.

2 Ich benütze die Ausgabe Beirut 1311 mit dem Kommentar des Ṭāhir al-Ǧazā'irī.

3 Ich habe drei Predigten durchgeprüft, und zwar habe ich, um Unechtes auszuschließen, solche gewählt, die durch in ihnen erwähnte historische Ereignisse sicher datiert sind. Ich bezeichne sie im folgenden als a (Ausgabe S. 35—39), b (S. 191—195) und c (S. 199—202); innerhalb einer jeden zähle ich die Zeilen durch.

im wesentlichen zweigliedrig mit von Kolonpaar zu Kolonpaar wechselndem Reim[1]; die zusammengehörigen Kola auch über den Reim hinaus oft parallel aufgebaut[2]. Aber diese Technik ist unvergleichlich viel sicherer und freier gehandhabt; der Reim selbst ist, so weit das die prosaischen Pausalformen zulassen, fast völlig den in der Dichtung geltenden Reimregeln angepaßt[3]. Die Untersuchung der Reimprosatechnik hindert uns also wenigstens nicht, die beiden Schriften für echt zu halten: ob sich etwa durch äußere Zeugnisse nachweisen ließe, daß es zu al-Qāsim's Zeiten eine literarische Reimprosa überhaupt noch nicht gegeben hätte, bleibe dahingestellt.

Der Vergleich mit Ibn Nubāta ist vielleicht lehrreich nicht nur für die Technik, sondern auch für die literarische Form von al-Qāsim's Schriften und hilft das Rätsel der Verwendung von Reimprosa in dogmatischen Untersuchungen lösen: es scheint mir das Naheliegendste, das *Kitāb ar-Radd ʿalā Ibn al-Muqaffaʿ* als eine Folge dogmatischer Predigten zu betrachten. Vielleicht sprechen dafür auch

---

1 Vier Kola mit gleichem Reim sind nicht selten; gelegentlich finden sich sechs (b 32, b 36, c 2), vereinzelt noch längere Reihen (10 Glieder: a 9, b 3; 12: a 22; 14: c 7). Überall ist deutlich, daß zunächst je zwei Kola ein Paar bilden, und dann mehrere Paare mit gleichem Reim aneinander gereiht sind; zum Teil zufällig, zum Teil mit bestimmter künstlerischer Absicht, z. B. Heraushebung eines Abschlusses. Allerdings fehlen auch ungeradzahlige Reihen nicht ganz; 3 Glieder: a 52; 5 Glieder: a 45, b 21. Aber wir fanden sie vereinzelt auch in den beiden *Kitāb ar-Radd*; und sie sind nur Modifikationen des zweigliedrigen Aufbaus. So gehört a 45 zusammen *qabla ʿulūwi ṣ-ṣadr / wa-dunūwi l-amr // wa-ntifāḫi s-saḥr / wa-nziʿāği s-safr // li-tilqāʾi jaumi l-ḥašr*: das isolierte letzte Glied wirkt als Abgesang. — Das Reimschema *a b a b* finde ich b 28, b 38. Kurzglieder von nur zwei Worten sind häufig.

2 So gleich der Anfang von a:

al-ḥamdu li-llāhi lladī ḫtāra l- baqāʾa li- nafsihī wa- rtaḍāh
wa- qaddara l- fanāʾa ʿalā ḫalqihī fa- qaḍāh

und ähnlich oft; und gleicher Bau der Reimworte, wie *asmārakum*: *afkārakum* a 18 und öfter, vielleicht nicht so gewöhnlich wie in den beiden *Kitāb ar-Radd*.

3 Die oben S. 297 aufgezählten Unvollkommenheiten des Reims sind spurlos verschwunden, auch die Gleichsetzung von *ī = ai* und *ū = au*; dafür gilt die Gleichung *ī = ū*, z. B. *sabīlih*: *rasūlih* c 21. Mangelhafte Reime sind mir nur gegen Ende der langen Reihe b 3 ff. vorgekommen: *ʿuljā*: *suflā* b 7, wo der Bedeutungsgegensatz und die Formgleichheit den Mangel des Reims aufwiegen, und *jaǧšā*: *taǧallā* b 8, wo Entlehnung aus dem Koran vorliegt.

die Anreden an Hörer[1] und die deutliche Abgrenzung einzelner Teile — die man also je als eine Predigt betrachten müßte — durch abschließende Doxologien[2]; besonders fällt dabei auf, daß die Formel *wa-sallama taslīmā* wiederholt außerhalb des Reims steht[3] ebenso wie regelmäßig bei Ibn Nubāta, wo sie die doxologische Einführung von der eigentlichen Predigt trennt. Belege für wirkliche Predigten dogmatischen Inhalts vermag ich allerdings nicht anzuführen. —

Von der Sprache unseres Autors sagt Nyberg[4]: „Die Widerlegung ist . . in einem ganz fürchterlichen Arabisch abgefaßt und zeugt in jedem Satze von einer staunenswerten Unfähigkeit, das treffende Wort, die schlagende Redewendung zu finden; es ist ein ewiges Ringen mit den Ausdrücken und eine ermüdende Weitläufigkeit, die die Gedanken nicht klarer herausarbeitet, sondern nur dazu dient, sie zu verdecken. Man hat das Gefühl, daß nicht ein geborener Araber, sondern ein Syrer oder Perser die Feder führt; man hat bei der Lektüre etwa denselben Eindruck wie bei Sībawaihis *kitāb*". Sehen wir von dem mir unverständlichen Vergleich mit Sībawaih ab, so bleiben, wie mir scheint, die Vorwürfe eines „fürchterlichen Arabisch" und höchst unvollkommener Darstellung, und die Vermutung, daß beide Mängel durch die unzureichende Sprachkenntnis eines Nicht-Arabers verursacht sind.

Daß das Buch bald weitschweifig, bald sprunghaft, der Ausdruck oft unklar und unscharf, unbeholfen und verschroben ist, sei in vollem Umfang zugegeben. Immerhin muß man sich, wenn man der schriftstellerischen Leistung gerecht werden will, vor Augen halten, daß wir es nicht mit einem dogmatischen Lehrbuch, nicht einmal mit einer wesentlich lehrenden Streitschrift, sondern mit predigtartiger Propaganda zu tun haben; der Verfasser will weniger überzeugen, als überredend für sich gewinnen. Die rhetorischen Mittel, die er zu diesem Zweck anwendet, sind ihm mindestens ebenso wichtig wie der sachliche Gehalt an Lehren und Argumenten, den eine einseitige Betrachtung uns leicht als das einzig Wesentliche erscheinen läßt. Zu diesen Mitteln gehören schon die variierenden Wiederholungen und die Auffüllungen, die bei Nyberg den Eindruck „ewigen Ringens mit den Ausdrücken" hervorgerufen haben; weiter der Ton leidenschaftlicher Invektive; dann auch Predigtstil und Reim; schließlich Einzelheiten

---

1 *jā hā'ulā'i* 6, 3, und ähnlich oft; *fa-sma'ū* 11, 8, *aijuhā s-sāmi'* 13, 22 u. a. m.; allerdings auch *kitābanā* 53, 22.

2 13, 1. 22, 16. 32, 16. 42, 16. 43, 10. 48, 16. 52, 18; vgl. 38, 15 ff.

3 13, 2. 42, 16; im Reim: 22, 17. 52, 18; andere Formeln außerhalb des Reims: 38, 15 ff. 43, 10 f.

4 a. a. O. Sp. 433 f.

wie zahllose Paronomasien[1], viele Merismen[2] und Wortspiele[3], gelegentliche Alliterationen[4]. All dies ist dem Autor gut gelungen; beziehen wir diese Seite seiner Leistung in unser Urteil ein, so müssen wir trotz den bedenklichen Schwächen des Gedankenausdrucks anerkennen, daß er im ganzen seine schriftstellerische Aufgabe nicht schlecht gelöst hat. Endgiltig wird dieses Urteil allerdings nur dann sein können, wenn wir die Schrift wirklich dem frühen dritten Jahrhundert zuschreiben dürfen; weisen wir sie dem 4./5. Jahrhundert zu, so wird das Urteil viel ungünstiger ausfallen müssen, denn in diesem Fall hätten dem Verfasser sachlich wie stilistisch so viele Muster zur Verfügung gestanden, daß wir an seine Arbeit weit höhere Anforderungen stellen dürften.

Diese Dinge sind nun aber noch von einem anderen Gesichtspunkt aus für uns wichtig: für die Kennzeichnung des Autors ist, daß er gereimte Kunstprosa zu schreiben unternimmt, fast noch wesentlicher, als wie es ihm gelungen ist; denn wir erkennen daraus sein starkes

---

1 Nur ein paar Beispiele dreifacher Wiederkehr der gleichen Wurzel: *bi-aḥaqqi ḥaqā'iqi l-istiḥqāq* 34, 19f.; *wa-lā ḥukmu l-ḥikmati li-ḥākimih* 40, 12f.; *wa-taṣwīri ṣuwari muṣauwarihā* 41, 5. Auf solche Glanzstellen ist sicher der Autor sehr stolz gewesen.

2 Vgl. A. Fischer, *Ausdrücke per merismum im Arabischen* (*Streitberg-Festgabe* 1924, S. 46—58). Von den hier gesammelten finden sich bei unserem Autor: *kullu a'ǧamījin minnā au faṣīḥ* 20, 21, *ilā kulli faṣīḥin wa-a'ǧamī* 29, 17, *baina l-'arabi wa-l-'uǧmān* 37, 3 (vgl. Fischer S. 47); und *baina l-ḫawāṣṣi mina l-'arabi wa-l-'awāmm* 35, 18f. (vgl. Fischer S. 51). Weiter: *hāḏā kulluh| wa-far'uhū wa-aṣluh* 7, 19 u. ä. 26, 16, *fī hāḏā min uṣūli dīninā wa-furū'ih| wa-mufarraqi ḥukmi dīni llāhi wa-maǧmū'ih* 29, 1f.; *bi-kulli mar'an wa-masma'* 12, 11; *fī kulli ma'lūmin au maǧhūl* 17, 4; *fī hāḏā min qaulih| lā fī qaṣrihī wa-lā fī ṭūlih* 32, 7; *man aṭā'a au 'aṣā* 34, 19; *lā . . ǧuhalā'a wa-lā 'ulamā'* 35, 6; *mā 'alimtu anna millījan wa-lā ḏimmījan . .* 35, 12; *fī-mā ǧalla au daqq* 42, 2; *šāhidahā wa-ġā'ibahā* 42, 17; *al-alwāna kullahā ẓ-ẓāhirata minhā wa-l-ḫafījah* 47, 16; *min mawātin au ḥajawān* 50, 10f. Gegensatzpaare finden sich auch sonst, aber ohne die für den Merismus charakteristische Entwertung der Eigenbedeutung beider Glieder zu gunsten einer Totalitätsvorstellung.

3 Z. B. *aṣ-ṣamadi llaḏī laisa min warā'ihī ġājatun jaṣmuduhā ṣāmid* 3, 4f. u. ä. 17, 9f.; *akṯaru fī l-furqati bajānā| wa-auḍaḥu fī t-tabājuni furqānā* 3, 8f.; *firqatan . . qādahā 'iṣjānuhā| wa-na'aqa bi-qādatihā fī l-kufri wa-l-'amā šaiṭānuhā* 4, 5f.; *la-tamratun anfa'u fī l-ġadā'i li-ākilihā| mina l-anwāri fī l-ġadāti kullihā* 5, 3f.; *dalīlu 'umāti ẓ-ẓalamah| 'alā mā ṯabbatūhu aṣlan mina ẓ-ẓulmah* 5, 7f.; *ra'ainā mina l-ḥaqqi an naqḍa'a naqḍah| ba'da an qad waḍa'nā min qauli Mānī ba'ḍah* 8, 13f.; usw. usw.

4 Z. B. *taḫlīṭān wa-'atahā| wa-'amājatan wa-'amahā* 30, 19; *hadajānahū wa-hadarah* 12, 8 u. ä. 23, 8. 32, 6.

schriftstellerisches Selbstbewußtsein. Und noch entscheidender: dieses Selbstbewußtsein erstreckt sich auch auf die Sprache. Wie weit das abfällige Urteil unseres Autors über Ibn al-Muqaffa''s Arabischkenntnis begründet ist, können wir nicht wissen[1], interessiert uns aber auch weniger; worauf es ankommt, ist, daß er sich berechtigt fühlt, ein solches Urteil abzugeben. Wer von seinem Gegner sagt *waḍaʿa kitāban aʿǧamija l-bajān* (8, 10), fühlt sich als Araber einem Nichtaraber gegenüber; daran kann, scheint mir, kein Zweifel bestehen. Die einzige mögliche Alternative wäre, daß, wer so schreibt, bewußt auf den Namen jemandes fälschte, der das Recht hätte, so zu schreiben — aber auch wer unsere Schrift für unecht halten möchte, wird sie kaum als absichtliche Fälschung betrachten wollen.

Und — das ist der Punkt, in dem ich mich am schärfsten zu Nyberg in Gegensatz setzen muß — der Befund der Sprache stimmt zum Selbstgefühl des Autors. Daß sie kein farbloses, schematisches, eintöniges Schularabisch ist, lehrt der erste Blick. Im Gegenteil; die Schwerverständlichkeit der Schrift liegt nicht nur an den Eigenheiten von Stil und Darstellung, sondern zu einem guten Teil an rein sprachlichen Schwierigkeiten, besonders auch solchen des Wortschatzes. Wie reich die Schrift an abgelegeneren, aber doch gut arabischen Ausdrücken ist, läßt sich schwer demonstrieren, da, was dem Berichterstatter abgelegen scheinen möchte, vielleicht anderen geläufig ist. Ein gewisses Bild gibt aber schon die Zusammenstellung einiger Worte, deren wahre Bedeutung dem Herausgeber Guidi, manchmal auch seinem Kritiker Nyberg, entgangen ist und gegen deren Klassizität sich trotzdem nichts einwenden läßt[2]: 5, 14 *balha* „geschweige", 19, 20 *radā* „Verderben", 20, 9 *auḥā* „rascher", 29, 24 *ḥrm* V *bi-* „Zuflucht suchen bei", 32, 1 *nuhā* „Intelligenz". Die gleiche Beherrschung des Wortschatzes zeigt sich in der großen Zahl von Synonymen für manche Begriffe[3]. Doch ist uns auch hier wieder die faktische Leistung weniger wichtig, als das Selbstgefühl, das hinter ihr steht; dieses findet seinen

1 In dem éinen Punkt, in dem er bei Ibn al-Muqaffaʿ eine Einzelheit — عام „blind" statt عم — bemängelt (10, 16ff., vgl. 43, 7), hat er zweifellos recht, so töricht auch seine weiteren Reden darüber sind.

2 Vgl. die Verbesserungslisten Nyberg a. a. O. Sp. 434ff. und unten S. 311ff. Die zahlreichen Fälle, in denen erst durch Änderung der in Guidi's Ausgabe stehenden Punkte das richtige Wort herzustellen war, lasse ich unberücksichtigt.

3 Nebeneinander verschiedener synonymer Formen der gleichen Wurzel z. B. *maǧāna* 4, 16 und *muǧūn* 23, 6; *ʿamā* 5, 13 und *ʿamāja* 4, 4; *qaul* passim, *qīl* 17, 13 und *maqāl* 20, 14. Dazu noch verschiedene Wurzeln, z. B. „Verschiedenheit": *iḫtilāf* 3, 6, *muḫtalaf* 3, 10; *furqa* 3, 7, *furqān* 3, 9, *iftirāq* 4, 9; *tabājun* 3, 8; *tafāwut* 3, 9, *mutafāwat* 3, 10.

direkten Ausdruck in einer souveränen Art, in der Sprache bestehende Bildungsmöglichkeiten auszunützen[1], ja geradezu zu Neubildungen zu schreiten[2]. Im Lichte dieser Erscheinungen dürfen wir auch die zahllosen, oft schwer zu fassenden kleinen Abweichungen vom herrschenden Sprachgebrauch in der Verwendung der Formen[3], im Satzbau[4] und vor allem im Wortschatz[5] als Merkmale einer nicht schul-

---

1 So das passive Partizip als nomen actionis u. ä.: *mubtadaʾ* 43, 21, *muḥaṣṣal* 49, 14, *muḫtalaf* 3, 10. 4, 9, *mutadaijan* 23, 1, *muddakar* und *muzdağar* 31, 14, *murtabaṭ* 9, 14, *mutaṭauwaḥ* 9,23, *muʿtabar* 7, 23, *muʿtaqad* 8, 2, *mutafāwat* 3, 10, *mutaqallab* 14, 1, *mutalaʿʿab* 25, 21. 52, 15. 22, *munazzal* 43, 5, vgl. 10, 20 (einige dieser Formen erlauben auch andere Auffassungen); und — dies wirkliche Neubildung — ebenso auch von der I. Form: *mauğūd* „Existenz" 7, 15 u. ö. (s. u. z. St.); — Pluralform *afāʿīl*: *aʿābīṭ* 52, 20, *alāʿīb* 11, 9, *alāwīn* 48, 19 (neben den bekannteren *abāṭīl* 13, 1, *aḥājīn* 53, 13, *aḍālīl* 12, 22, *aʿāğīb* 11, 9, *afānīn* 48, 18); und *fawāʿil*: *ḏahabat bihī ḏawāhibu* . . 33, 10, *sawātiri ẓalāmihā* 5, 9, *šawāmiḫu l-ğibāli* 54, 3. *lā taṣīdu ṣawāʾiduhā| wa-lā takīdu lahā kawāʾiduhā* 16, 7f. Vgl. weiter S. 307 Anm. 1.

2 Neues Verb: *hauhawa* 54, 24 (zu *hauhāʾu*); — Verbformen: *ʿbṭ* V und *nkṭ* V 12, 6 (s. u. z. St.); *dḥḍ* VI (im Reim) „sich gegenseitig widerlegen" 10, 8, *qbḥ* VI „häßlich finden" 22, 20; — Infinitive: *ḥadṭ* (wie zu vokalisieren ?) 45, 6 und s. u. zu 47, 17, *ḏullān* (im Reim) 48, 16 (Guidi faßt es als Plural, es ist aber wohl eher Infinitiv), *makān* 5, 22, *maradda* 18, 5 (s. u. z. St.) und *maʿlama* „Wissen" 40, 11, dazu vielleicht *maʿšāh* 49, 12 (s. u. z. St.); — Plurale: *ʿuğmān* (im Reim) 37, 3 und *mūqān* 16, 8, *maqāwil* (im Reim) 43, 14, *amtiʿāt* (im Reim) 39, 20; — weiter *ʿağāma* (im Reim) 29, 14 als Abstrakt zu *aʿğamī* und *walāja* 44, 13 zu *aulā*, *nakīr* „oscuro" 24, 4, *ẓalmāʾ* „Finsternis" 6, 14 (s. u. z. St.). 7, 16, *ʿušwā* „Blindheit" (?) 4, 21 (s. u. z. St.).

3 VI. Form von *ğhl* 4, 13. 41, 19. 47, 24, *ḏll* 41, 18, *ʿmj* 24, 12 weniger „sich stellen als ob . .", als vielmehr „nicht wissen, irren, blind sein w o l l e n"; — VIII. Form von *fʿl* passiv 22, 2 (s. u. z. St.). — Passivpartizip nahezu in aktiver Bedeutung: *marğūʿ* 17, 14, *marḏūl* (im Reim) und *manqūṣ* 50, 1, *maufūr* 48, 16.

4 Auffällige Indeterminiertheit: *lam juʿāriḍhu fīhi ğahl* 11, 4, *lā juʿīdu qabīḥan ḥasanā| wa-lā hāʾilan anīsā| wa-lā sāʾila baulin jabisā* 9, 12, *laisa warāʾahā mazīdun fī taʿẓīm* 17, 4; *ṯumma nasaba ʿaẓamatan ilā ʿaẓīm| wa-ṯabbata ḥikmatan li-ḥakīm| fa-aḍāfa nūran ilā munīr* 10, 3f.; *azālat bihī ʿan ʿadūwi n-nūri ğahlā* 10, 22; umgekehrt unerwartete Determiniertheit: *inna hāḏā la-huwa . . r-riḍā ʿammā ḏamma* 9, 5, *umūruhū mina llāhi fa-l-umūru llatī* . . 29, 12. — Auffälliger Gebrauch des Trennungspronomens: *in zaʿama anna ʿaẓamatahū wa-nūrahū wa-ḥikmatahū hunna hu| zāla ʿanhu bi-zawālihī ʿanhunna iḏ huwa hunna l-irtifāʿu wa-l-ʿulū* 10, 10f. — Persönliche Plurale als Fem. Sing. konstruiert: *kānat lahū auljāʾuhū ʿārifah* 10, 1f.; *ʿan masākīni l-ʿāmmati wa-fuqarāʾihā| jaqifu ʿalaihā* usw. 26, 14ff.;

mäßigen und nicht ausgeprägt literarischen, eigenwüchsigen und selbstsicheren Handhabung der Sprache betrachten. Mit den Sprachfehlern von Nichtarabern haben diese kleinen Besonderheiten nichts gemein; selbst mit den *auhām al-ʿawāmm* nur wenig.

---

al-mulūki llatī tatakabbaru ʿan ābāʾihā usw. 26, 17f.; *mā sanna . . mulūku banī Marwān| min tanāquḍi aḥkāmihā* usw. 29, 9f.; *mā lā jukābiruhū* (l. wohl *tukābiruhū*) *ḍawū l-ʿamā| jaqīnan minhā bihī* usw. 40, 18f. — *a-wa-lā* und *a-fa-lā* interjektional außerhalb des Satzes: *a-wa-lā fa-l-jasʾal* . . 42, 25, *a-fa-lā fa-lima* . . 39, 23 (daneben *a-lā* „warum nicht?“, s. u. zu 20, 9). — *maʿlūmun bi-anna* . . „es ist bekannt, daß“ 41, 10 (neben *maʿlūmun anna* . . Z. 21). — Zustandssatz als Prädikat von *kāna*: *qad kāna iḏan wa-lā barakata lah* 11, 19f. — Auffällige Ellipsen: *lam jadʿu mina l-kašfi li-l-ḥaqqi mā ilaihi daʿā* 27, 15 für *ilā mā* (die Variante *ilā kašfi l-ḥaqqi* ist wohl ein mißglückter Versuch, das fehlende *ilā* einzuführen); *in kānū nūran fa-hum aǧzāʾuh| au ẓulmatan* . . 9, 19, und *aiju amrin aʿmaku ʿamahā| au ḍalālatin* . . 12, 21. — Auffällige Häufungen: *rubba-mā ḍarranā n-nūru fī akṯari mauǧūdāti l-umūr* 5, 2, *rubbamā manaʿat kaṯīran mina š-šurūr* 5, 8f.; *wa-balā wa-laʿallahū wa-ʿasā an jakūna* . . 35, 13. — Sehr frei ist die Wortstellung; hauptsächlich, aber nicht ausschließlich unter dem Einfluß des Reims.

5 *kull aḥad* 16, 19. 21. 34, 7 (statt *wāḥid*); *battan* 12, 15. 20 (statt *al-battata* oder *battatan*); *barīja* als Infinitiv 32, 13 (im Reim); *bʿṯ* VIII „auferwecken“ 18, 1 (statt I; im Reim); *bijāʿāt* 12, 10 nicht „Waren“, sondern wohl „kaufmännische Unternehmungen“ (reimend auf *ṣināʿāt*); *baina n-nūr* „innerhalb des Lichts“ 13, 8; *tarakahū mina n-naṣr* „läßt ihn ohne Hilfe“ 21, 4; *aǧrās* (Plur.) „Elefantenstachel“ 26, 2 (im Reim); *ʿadad ǧamm* „große Zahl“ 48, 19f. (*ǧamm* allein hat schon diese Bedeutung); *ǧamǧama* „verworren reden“ mit *bi-* 8, 13 (vgl. Nyberg z. St.); *ǧmḥ ʿan* „abirren“ 26, 3; *maḥbūr* 31, 7 (vgl. Nyberg z. St.) neben *mukarram* (sonst „verziert“); *maḥǧar* (oder wie zu vokalisieren) *al-qarār* „dauernder Aufenthaltsort“ 6, 2 (*m.* sonst „Vorort, Umgebung“); *ḫiḏa* „Gegenteil“ 22, 1 (s. u. z. St.); *mā ḫālafa bainahū min aṣnāfihā* „ihre unterschiedlichen Arten“ 3, 6f.; *aḫlāf* „Nachfolger“ (Plur.) 30, 22 (im Reim; statt *ḫalaf*); *dḫl* „geltend gemacht werden können“ mit *ʿalā* „gegen“ 6, 19. 13, 14. 20, 10. 22, 12 u. ö., mit *ʿalā* „gegen“ und *li-* „für“ 11, 21. 23, 3, dazu IV „geltend machen“ 11, 21; *darak al-ḥawāss* „sinnliche Wahrnehmung“ 7, 12; *subul ḏulul* „ausgetretene Wege“ 42, 12f. u. ä. 33, 2 (*ḏalūl* sonst „gefügig“); *rbṭ* VIII transitiv 26, 1; *jaqīnan minhā bihī wa-ʿilman wa-marman minhā ilā ǵairi mā ramā* „e mirano a cose a cui egli non mira“ (?) 40, 18f.; *sqṭ* mit *ilā* „jemandem in die Hand fallen“ 53, 18 und mit *ʿan* „entfallen“ 40, 8; *mā šaraʿa llāhu bihī dīnahū* . . *mina l-ḥikmah* „gesetzlich geordnet hat“ 15, 6f.; *istašʿara mina l-ḫaufi* 54, 24 (statt *al-ḫaufa* oder *ḫaufan*); *ḍdd* VI „sich zu jemandem in Gegensatz befinden“ (absolut) 24, 10; *ṭjb* II nicht „parfümieren“, sondern „wohlriechend machen“ 9, 11; *taʿaǧǧub* „Wunderbarkeit“ 44, 19 (vgl. 19, 18); *ʿuǵmat al-bajān* 33, 9 und *al-qulūb* 49, 17 „Verwirrtheit“; *aʿṭāhu* . . *anna* . . „lehren, daß“ 35, 8; *ʿalālī* (eig. Plural von *ʿullīja*) 36, 14 im Sinne

Auf der anderen Seite sind solche Abweichungen Unvollkommenheiten der Sprachbeherrschung; und ganz unbegründet sind auch Nyberg's Klagen nicht, daß dem Verfasser oft das treffende Wort, die schlagende Redewendung fehle. Im einzelnen dies aufzuweisen wird nicht einfach sein; um aus den darstellerischen Mängeln nach Ausschaltung des inhaltlichen und des stilistischen Moments das rein Sprachliche herausschälen zu können, müßten wir viel genauer wissen, auf der einen Seite, was der Verfasser wollte, auf der anderen, was zu seiner Zeit und in seiner Umgebung an sprachlichen Mitteln bereit stand. In zwei Punkten aber zeigt sich, unabhängig von solchen Faktoren, daß wir keinen Meister der Sprache vor uns haben: Einmal ist der Ausdruck bei aller Selbstherrlichkeit stereotyp; bestimmte Lieblingsformen[1], Lieblingskonstruktionen[2] und Lieblingsworte[3] kehren

---

von *a'ālī* 9, 16; *lā ju'ānī bi-kaffain* „nimmt nicht zu Hilfe" 44, 3; *ma'īb* „schimpflich, Schimpfliches" 9, 24. 23, 1, dazu *ma'ājib* 22, 25 (s. u. z. St.); *ġair* ohne Genitiv 40, 13 (s. u. z. St.); *furqa* und *furqān* „Verschiedenheit" s. o. S. 304 Anm. 3; *kbr* III: *jukābiru jaqīna 'ilmi nafsih* 14, 17, *al-mukābiru li-daraki ḥissih* 7, 13, *mukābaratan li-'aqlih* 38, 2, *mukābaratan li-'uqūli aṭfāli l-anām* 4, 13, *dalīlu ma'rifati llāhi llaḏī lā jukābar* 41, 3, *kābara min farqi mā baina l-ǧuhalā'i wa-l-'ulamā'* / *mā* . . 40, 17f., *al-mukābarata fī l-'ilmi li-l-'ulamā'* 39, 23, *kābara man waǧada qaulahū baijinā* 28, 3, absolut 26, 19. 41, 16 u. ö., also etwa „sich hinwegsetzen über" (anders *wa-in kābarū fī ḏālika ǧahdahum* 11, 1 „sich aufs äußerste anstrengen"); *kbr* V X mit *'an* 26, 14. 17. 30, 1f.; *kāna min* „ausgehen von, zurückgehen auf (Handlung)" 7, 22. 8, 20. 19, 11; *tanāwuli āṯāmihā* „Begehen" 5, 10; *wǧd* „besitzen" 21, 2. 26, 8 (Inf. *wuǧūd*); *mawāqi'* „Wirkungen" 13, 20. 31, 1. 48, 4; *jaqīnan* als Infinitiv 19, 17. 40. 18.

1 Vor allem Elativ und Admirativ. Elativ gern auch in Paronomasie: *aǧhalu l-ǧahl* 9, 5. 15, 5, *ahlaku l-halakah* 26, 4; *min akṯari kaṯīrih* 5, 3, *aḥwalu l-muḥāl* 9, 7, *bi-aḥaqqi ḥaqā'iqi l-istiḥqāq* 34, 19f., *ilā asarri asrāri l-furqān* / *wa-a'ǧabi 'aǧā'ibi sirri l-qur'ān* 39, 11; *a'mahu 'amahā* 12, 21, *asfalu safālā* 13, 11; *aiju 'udwānin a'dā* 13, 21f., *aiju 'aǧabin a'ǧab* / *au mutala'-'abin al'ab* 52, 15. Die Vorliebe führt zu kühnen Bildungen: häufig von aktiven Partizipien IV, weiter z. B. von *mauǧūd* 4, 12. 49, 6 (auch Admirativ 27, 7), *mu'akkad* 4, 12. 6, 5, *muḥāl* s. o.

2 Genetivverbindung des Typs *karīmu ḫulqihī* häufig, z. B. *ma'hūdi ša'nihā* 7, 8, *mutanāqiḍi l-aqwāl* 9, 7, *sā'ila baulin* 9, 12, *marǧū'u naf'in* 17, 14; oft *kaṯīr*. — *min* bei Infinitiv vor dem Subjekt: *dalālatan minhu li-* . . 3, 10 und weiter 4, 21. 9, 1. 11, 6 usw. — *fa-* im Satzinnern, sogar zwischen Subjekt und Prädikat: *wa-hāḏā fa-qad* . . 6, 12 und weiter 9, 2. 10, 18 u. ö., vor dem Prädikatssatz von *kāna*: *iḏ kāna kullu šai'in fa-bi-taqdīsihī nāla* . . 12, 4. — Besonders bezeichnend ist die Vorliebe für Personalsuffixe der 3. Person, die ihre Eigenbedeutung oft fast verlieren: Suffix statt Artikel *fī nūrih* 10, 3 fast = „im Licht" (vgl. auch 5, 11), ähnlich 11, 4.

immer wieder, und wenn eine ungewöhnlichere Wendung einmal gefunden worden ist, wird sie gern ein zweites Mal verwendet[1]. Und dann sind Wortwahl und Satzbau in höherem Maß von dem Erfordernis des Reims bestimmt[2], als es bei freier Verfügung über die Sprache der Fall sein dürfte.

Nach alledem scheint es mir nicht möglich, aus der Sprache

14, 24 u. ö. (wohl auch 10, 23, s. u. z. St.), *šarrun min šurūrih* 10, 7; statt Indeterminiertheit: *waritạ min Mānī fī kufrihī mīrāṯah| wa-ḥāza ʿan abīhi Mānī fīhi turāṯah* „ein Erbe" 8, 7; mit vorhergehendem *min* zur Genetivumschreibung: *min qauli Mānī baʿdah* 8, 14 = *baʿda qauli Mānī*, und ähnlich 8, 8. 9 u. ö. Gern zwei Präpositionen mit gleichem Suffix verbunden durch *wa-*: *fīhā wa-bihā* 14, 2, *fīhā wa-lahā* 25, 1, *lahum wa-fīhim* 26, 5, *ʿindahum wa-fīhim* 30, 16, u. a. m.

3 *ʾbj* 18, 9. 24, 18. 32, 22 u. ö.; *iḏan* passim; *aina .. min* s. u. zu 25, 15f.; *btt* 18, 22 (s. Nyberg z. St.). 20, 5. 43, 15; *buhtān* 8, 10. 31, 15. 32, 6 u. ö.; *bajān* 8, 10. 12, 11. 13, 23 u. o.; *dḫl* s. o. S. 305 Anm. 5; *zaʿama* parenthetisch 8, 17. 9, 4. 18 und sehr oft; *zaur* 8, 10. 10, 1. 8 u. o.; *laita šiʿrī* 9, 8. 18f. 14, 11; *ʿbṯ* s. u. zu 12, 10; *ʿql* I 5, 11. 6, 8. 7, 4 u. o.; *ʿmh* 12, 21. 30, 19. 49, 18; *ʿnf* II 10, 19. 23, 4. 28, 13 u. ö.; *maʿhūd* 7, 8. 9, 21. 10, 13 u. ö.; *ʿijān* 4, 10. 5, 10. 18, 3 u. ö.; *ġaij* 13, 1. 34, 6. 42, 19 u. ö. und dazu *ġawāja* 8, 9, IV 12, 9; *faʿāl* 4, 17. 7, 12. 8, 20 u. o.; *fnn* II 23, 3. 32, 6. 40, 21 (vgl. Nyberg zu diesen Stellen). 34, 4. 53, 5; *qṣr* II 3, 4. 8, 2. 13, 3 u. ö.; *qīl* 17, 13. 18, 27, 16 u. ö.; *kbr* III und *kāna min* s. o. S. 305 Anm. 5; *lʿb* V 6, 6. 7, 14. 13, 4 u. ö. (nebst anderen Formen der Wurzel); *nṣf* IV 7, 23. 10, 10. 14, 7 u. ö.; *nwj* III 3, 13. 9, 14. 16 u. ö.; *hdj* 12, 6. 8. 17, 13 u. o.; *wail*: *jā waila bni l-Muqaffaʿ* 9, 22 u. ö., (*jā*) *wailahū* eingeschoben oft, manchmal ohne daß in dem Satz von *ibn al-Muqaffaʿ* die Rede ist (*laita wailahū šiʿrī* 14, 11, weiter 14, 8 u. ö.), *wailahū wailan* 43, 23 und ähnlich 53, 8.

1 Viele Beispiele im Vorhergehenden. Weiter: *aṯ-ṯaqalān* „Menschen und Dschinn" 33, 4. 34, 13; *ḥašwi kitābih* 13, 3 u. ä. 17, 13; *lam jagidū .. fī-mā štabaha ʿalaihim .. šifāʾan* 15, 14f. und *ašfijatun mina ḍ-ḍalālati šāfijah* 10, 9; *ṣmd* „sich richten auf" 3, 5. 17, 10; *ʿatah* „Verwirrtheit" 15, 4. 30, 19; *ʿtw* „hochmütig sein" 8, 2. 29, 15; *allaḏīna ǧaʿalahumu llāhu maʿdina ʿilmi mā ..* 43, 1 und *man ǧaʿalahumu llāhu maʿdinah* (des Wissens) 15, 12.

2 Viele Beispiele im Vorhergehenden. Weiter: Plural statt Singular 3, 7 (*anwār*). 5, 7 (*šurūr*). 10, 3 (*umūr*). 13, 8 (*faḍāʾil* statt *faḍl*). 18, 9 (*alʿāb*, s. u. z. St.). 27, 10 (*maʿārif*); umgekehrt Singular statt Plural 12, 21 (*šibhā* — der Punkt, der danach stehen müßte, fehlt in der Ausgabe). — Vertauschung der Verbformen: II für I 10, 6 (*tafḍīl*). 11, 17 (*takḏīb*); IV für I wohl 25, 6 (*išhād*); VIII für I wohl 11, 15 (*mādiḥun wa-mumtadaḥ*), 41, 15 (*muʿaṭṭiru kulli muʿaṭṭar| wa-l-fāṭiru li-kulli-muftaṭar*) und 15, 11 (*wa-lā ʿaṣamahum .. bi-ʿurwati ʿtiṣām*). — *maḍārrā* (= *maḍārran*) 14, 4 statt des für Prosa allein richtigen *maḍārr* (= *maḍārra*) wird vom Reim gefordert; der Verfasser hat sich hier also anscheinend die poetische Freiheit erlaubt, ein diptotes Substantiv triptot zu flektieren.

unserer Schrift irgend entscheidene Argumente gegen die Autorschaft eines Aliden des 3. Jahrhunderts d. H. zu gewinnen. Über dieses negative Ergebnis hinaus zum Nachweis der Autorschaft des Qāsim ibn Ibrāhīm zu gelangen wäre möglich, wenn sich zeigen ließe, daß, wie die Reimprosatechnik unserer Schrift mit der des *Radd ʿalā n-naṣārā*, so ihre Sprache mit der jenes Traktats, oder gar des ganzen Corpus al-Qāsim's, identisch wäre. Für unsere Zwecke wird es erlaubt sein, uns auf eine flüchtige Durchmusterung des *Radd ʿalā n-naṣārā* zu beschränken. Sie ergibt zunächst, daß von einem Vergleich mit dem *Radd ʿalā ibn al-Muqaffaʿ* nach der sprachlichen Seite ein ganz glattes, eindeutiges Resultat nicht erwartet werden darf. Die Christen sind für al-Qāsim keine ernsten Gegner, keine Gefahr mehr; wenn er gegen sie schreibt, so ringt er nicht mit allen Waffen um einen unsicheren Sieg, er begründet nur die von vornherein feststehende absolute Überlegenheit des Islam; er will weniger gegen die Christen kämpfen, als über ihre Irrtümer und die Gegenargumente belehren. So ist der Ton der „Widerlegung der Christen" viel ruhiger und sachlicher, sozusagen akademischer; dem entspricht, daß sie nicht Predigtcharakter hat, sondern sich durchaus als Buch gibt[1]. Dieser Unterschied des Tons muß sich sehr stark im Stil, und merkbar auch in der Sprache auswirken, die in der Tat schon im Gesamteindruck unpersönlicher und farbloser erscheint; wie stark, ist kaum von vornherein zu entscheiden. Jedenfalls müssen alle etwa vorhandenen sprachlichen Gemeinsamkeiten beider Schriften bei dieser Sachlage besonders schwer ins Gewicht fallen. Nun finden wir wirklich die oben zusammengestellten Züge der Sprache unserer Schrift zu einem sehr beträchtlichen Teil in der „Widerlegung der Christen" wieder[2], und auch darüber hinaus fehlt

---

1 *man qaraʾa kitābanā hāḏā* 314, 14 u. ä. öfter.

2 Ich gebe einige Belege in der vorhin beobachteten Reihenfolge. — Zu S. 304: *radā* 310, 13 u. ö. — Zu S. 304 Anm. 3: Für „Blindheit" kennt die „Widerlegung der Christen" *ʿamā* (z. B. 310, 16) und *ʿamāja* (z. B. 305, 29); neben *qaul* und *maqāl* zwar anscheinend nicht *qīl*, dafür aber *maqāla* (z. B. 319, 18); für „Verschiedenheit" wenigstens *iḫtilāf* (z. B. 319, 2), *iftirāq* (z. B. 307, q4) und *tafāwut* (z. B. ebda.). *mǧn* liegt, so weit ich sehe, nur einmal vor, als *maǧāna* (323, 22). — Zu S. 305 Anm. 1 wenige Parallelen; als *fawāʿil*-Formen: *ġawālib* 307, 26, *nawābiḥ* 330, 3. — Zu S. 305 Anm. 2 nur *ḥadṯ* (?) als Infinitiv 309, 20. — Zu S. 305 Anm. 3: *makḏūb* 306, 12, *manqūṣ* 309, 9. — Zu S. 305 Anm. 4: *naṣārā* als Fem. Sing. konstruiert 314, 23. 319, 19 u. ö.; *a-lā* interjektional: *a-lā wa-qad samiʿtum* 327, 10 u. ä. öfter, *a-lā wa-lā tarāʾawu n-nāsa* 328, 3 u. ä. öfter; Zustandssatz nach *kāna*: *in kuntum wa-antum antum fī n-naqṣi* „wenn es so ist, daß ihr selbst in Mangel seid" 330, 8. — Zu S. 305 Anm. 5: *barīja* als Infinitiv 309, 2; *dḫl ʿalā* „geltend gemacht werden können gegen" 321, 8; *daraki jaqīni n-nafsi* 315, 1, *kāna darakuhum*

es nicht an Berührungen[1]. So werden wir, gestützt auf die Überlieferung, vorläufig, bis zum Beweis des Gegenteils, an al-Qāsim ibn Ibrāhīm als Verfasser auch der „Widerlegung Ibn al-Muqaffa'"s" festhalten dürfen; die immerhin merklichen Verschiedenheiten von Reimprosatechnik und Sprache könnten dann vielleicht dazu führen, die „Widerlegung der Christen" für die jüngere der beiden Widerlegungen zu halten. Sollten die eingehenden lexikalischen Untersuchungen über das ganze Corpus, die Nyberg in Aussicht stellt[2], dazu zwingen, die beiden Schriften verschiedenen Verfassern zuzuweisen, so wäre immer noch zu fragen, welche von beiden nun echt ist.

Zu Text und Übersetzung[3] kann ich nach den die wichtigeren Punkte behandelnden Bemerkungen von Nyberg nur eine Nachlese

---

bi-'aqlin au ḥissin 315, 23; *mu'ānāh* „Zuhilfenehmen (eines Hilfsmittels)" 311, 15; *kbr* III: *mukābirun . . li-'ilmihī* 305, 12, *la-mukābaratun* (wohl so zu lesen) *li-l-'aql* 322, 10, *lā ja'bā ḏālika wa-lā jukābiruhū illā . .* 308, 2; *wǧd* „besitzen" 309, 14. — Zu S. 307 Anm. 1: *aǧhalu l-ǧahl* 322, 10, *aḥwala muḥāl* 305, 14f. und *aḥwali muḥālih* 312, 1, weiter *adallu d-dalā'il* 309, 8; *auǧad* 309, 13 u. ö., *aukad* 313, 21 (aktiv!), weiter *amna'* (zu *mumtani'*) 311, 5. — Zu S. 307 Anm. 2: Typ *karīmu ḫulqihī* nicht selten, z. B *mutanāqiḍi l-aqwāl* 313, 17, *ẓāhiri ḥālihim* 330, 18, *'āǧili hāḏihī d-dunjā* 328, 4; *fa-* im Satzinnern außerordentlich häufig, z. B. *wa-hāḏā fa-huwa . .* 311, 6 und ähnlich oft; Pronominalsuffix statt Artikel z. B. *mimmā albasahū llāhu . . min alwānih* „von den Farben, die . ." 329, 12 (im Reim); *bihī wa-lahū* 311, 19, *bihī wa-'anhu* 307, 4, *bihī wa-min aǧlihī* 311, 19f., *fīhimā wa-lahumā* 318, 5, *fīja wa-'alaija* 326, 18, *'alaihi wa-lahū* 314, 10, *minhā wa-'anhā* 307, 29. — Zu S. 307 Anm. 3: *'bj* 308, 2; *iḏan* 324, 6; *bṯṯ* 308, 19; *buhtān* 311, 2 u. ö.; *bajān* 306, 6 u. o.; *z'm* parenthetisch 317, 19. 24 u. o.; *zaur* 331, 2; *'ql* Verb passim; *'ijān* 305, 7 u. o.; *ġaij* 323, 21 u. ö.; *fa''āl* 326, 4 (auch 319, 9 in den Text zu setzen); *qṣr* II 305, 24 u. ö.; *nṣf* IV 312, 12 u. ö.; *wailahum* parenthetisch 308, 7. — Zu S. 308 Anm. 1: zu *šifā'* vgl. *mā jašfīhim min suqmi kulli 'aman 'āraḍahum* (übertragen) 310, 15f.; *ṣmd* „sich richten auf" 309, 16 (in dem gleichen Wortspiel mit *ṣamad* wie oben S. 303 Anm. 3). [Einzelne dieser sprachlichen Eigentümlichkeiten sind mir inzwischen auch in al-Aš'arī's *Maqālāt al-islāmījīn* begegnet; sie scheinen also wenigstens in der älteren dogmatischen Literatur weiter verbreitet zu sein. Am Resultat wird dadurch nichts geändert. — Korrekturzusatz.]

1 Einige unten zu S. 4, 3. 21f. 30, 11f. 40, 13, und vgl. Guidi S. 96 Anm. 1. Die Belege ließen sich vermehren; ich habe darauf verzichtet, da solche gelegentliche Berührungen weniger beweisend sind als Übereinstimmungen in Dingen, die wir ohne Rücksicht auf die „Widerlegung der Christen" als für die „Widerlegung ibn al-Muqaffa'"s" charakteristisch erkannt hatten.

2 a. a. O. Sp. 434. Sehr erwünscht wäre die Ergänzung durch grammatisch-stilistische Untersuchungen.

3 Die Übersetzung habe ich nicht vollständig durchgeprüft, sondern nur von Fall zu Fall verglichen.

von Kleinigkeiten beisteuern; in einigen Punkten stimme ich mit ihm nicht ganz überein, auch die Kollation der Berliner Handschrift[1] — die ich, ohne zu wissen, daß sie Nyberg vorgelegen hatte, vor Erscheinen seiner Anzeige verglichen habe — glaube ich in einigen Punkten berichtigen und ergänzen zu können.

3, 10 B² mit Recht *bi-mutafāwitihā* statt *li-*. — 4, 3 *wilādatihī* nicht „discendenza di Maometto", sondern „der Umstand, daß er Kinder gezeugt hat", also synonym mit dem vorhergehenden *ubūwati Muḥammadin*. Vgl. „Widerlegung der Christen" 322, 10 *wa-l-wālidu maʿa wilādatihī waladā*. — 4, 6f. *mā naʿima llāhu l-laʿīna* „che Dio non conceda grazia al maledetto" ist schon syntaktisch unmöglich; l. mit B² (*al-kāfiru*) *bi anʿumi llāhi l-laʿīnu*. — 4, 12 möchte ich mit Nyberg nach B² *lahumā* lesen statt *lahā*, aber etwas anders übersetzen: „man findet zwischen dem Licht und der Finsternis, von denen wir gesprochen haben, keinen Unterschied, ohne zu finden, daß alle Dinge sich um ebenso viel von ihnen beiden unterscheiden; nur ist der Unterschied zwischen den Dingen . .": der Gegensatz zwischen Licht und Finsternis ist nicht, wie die Dualisten meinen, von einer prinzipiellen Schärfe, die sonst nicht ihresgleichen hat. — 4, 21f. *wa-l-iʿtisāfi minhum fīhā li-l-ġašwā* übersetzt Guidi „e la loro ostinazione in essa (nämlich *fī d-daʿwā*) a causa del velo"; Nyberg liest mit B² *fīhimā*, korrigiert *ka-l-ʿašwāʾ* und übersetzt „und das Herumtappen ihrerseits in bezug auf die beiden (d. h. die zwei Urprinzipien) wie die nachtblinde Kamelin". Daß *fīhā* das unmittelbar vorhergehende *fī d-daʿwā* aufnimmt, scheint mir viel plausibler, als daß über dieses hinweg auf die beiden Urprinzipien zurückgegriffen würde, noch dazu mit sehr harter Verwendung von *fī*. Daß ʿ zu lesen ist und nicht *ġ*, wird dadurch wahrscheinlich gemacht, daß *ʿšw* noch mehrfach vorkommt, nämlich nicht nur 49, 12, sondern auch 5, 18. 6, 6, wo der Herausgeber fälschlich *ġšw* schreibt. Statt jedoch mit Nyberg zu korrigieren, möchte ich lieber annehmen, daß wir eine der Neubildungen unseres Autors vor uns haben, und etwa übersetzen „und ihr Umhertappen in ihr wegen ihrer Verblendung". Zu *iʿtisāf* vgl. „Widerlegung der Christen" 319, 17, wo es neben *ġafla*, *sahw*, *iḫtilāf*, *ʿamāja* und *taḥarruṣ* steht. — 4, 22 haben fast alle Hss. (auch B²) nicht *lahum*, sondern *ka-hum*, für dessen Richtigkeit *ka-hija* 25, 3 und *ka-huwa* 42, 3 sprechen: „wenn ihnen ein Skeptiker (*mubṭilun fī d-daʿwā*) wie sie selbst entgegenträte"; die Übersetzung von Guidi „un negatore della loro teoria" ist an sich sprachlich unwahrscheinlich. — 5, 7 Guidi bezieht *bihā* auf das Licht (an welches feminine Wort für Licht denkt er?); es muß aber die gleiche Beziehung haben wie das parallele *ʿanhā* Z. 6, setzt also den zu *asrār* gehörigen Relativsatz fort. — 5, 8 *ṭabbatūhu*: B² *ṭabbatū*. — 5, 12 *iṯbāti uṣūl*: B² *taṯbīti uṣūl*. — 5, 13 *ʿinda anfusihim* nicht „in loro", sondern „in ihren eigenen Augen". — 5, 14 nicht *wa-jaṣiḥḥu lahum balahun ʿaijarahum fīhi ḫaṭāhum* „per il quale viene ad essere ben evidente la stol-

1 Ich bezeichne sie wie Nyberg mit B². Wo ihr Text eindeutig ist, transkribiere ich ihn ohne Rücksicht auf etwaiges Fehlen von Punkten oder Vokalen.

tezza nella quale li ha avviliti il loro errore", sondern . . *balha ġairihim* (B^2 غيرِهم) . . „in dem ihnen selbst — von anderen nicht zu reden — ihr Fehler unzweifelhaft wird". — 5, 16 *kulla-mā tala'la'* nicht „ogni volta che", sondern „je mehr". —

6, 3 *tarā*: l. *narā*, und so in allen ähnlichen Fällen. — 6, 14 *ẓulmah*: l. wegen des Reims mit B^2 *ẓalmā'* (wohl so zu vokalisieren) wie 7, 16. — 7, 2 *la-qad adrakahū š-šarru minhumā fī maqarrihī wa-qarārih*: ich möchte das *minhumā* nicht mit Nyberg zu *šarr* ziehen („daß von den beiden in Rede stehenden Extremen das Böse das Licht in seiner — des Lichtes — eigenen Stätte erreicht"), sondern zu *maqarr wa-qarār* „daß das Böse das Licht in seiner eigenen Stätte unter ihnen beiden (Hitze und Kälte erreicht)"; es liegt ein in unserer Schrift häufiger Wortstellungstyp vor. Wie Nyberg die unmittelbar folgenden schwierigen Worte *wa-inna* — *niddan* auffaßt, ist mir aus seiner Übersetzung nicht ganz klar geworden. — 7, 15 *ḥaddiṯūnā 'an maugūdi ḍ-ḍaḥki wa-l-bukā'*: die Lesung *mimman* (A B^2 D) statt *'an* ist richtig; „sagt uns, von wem die Existenz von Lachen und Weinen stammt", nämlich: ob vom Licht oder von der Finsternis. Guidi übersetzt *maugūd* mit „fenomeno"; aber unser Autor braucht es wie die Passivpartizipien der abgeleiteten Konjugationen auch als Abstraktum (22, 14; vgl. auch 41, 6). — 8, 11 *fa-qāla min 'aibi l-mursalīn| wa-ftarā l-kaḏiba 'alā rabbi l-'ālamīn| bi-mā* hat Guidi nicht erkannt, daß *min* und *bi-mā* zusammengehören und der Zwischensatz nur des Parallelismus wegen eingesetzt ist. — 8, 13 *ra'ainā fī l-ḥaqqi an* wohl zu lesen *mina l-ḥaqqi*, vgl. 16, 1. — 8, 16—18 *za'ama* — *wa-l-ḥikmah* stört den Zusammenhang und scheint von einer anderen Stelle hierher versprengt zu sein; wo die Sätze ursprünglich gestanden haben könnten, vermag ich nicht zu sagen. — 9, 3 Zu *aḥmaq au maḥbūl* (so Nyberg nach B^2 statt *maḥbūl*) vgl. *ḥabl wa-taḍlīl* 34, 5. — 10, 1 *ḥikmatihī*: B^2 *ḥikmati*. Das ergibt parallelen Aufbau; wahrscheinlich aber ist dieser umgekehrt dadurch zu erzielen, daß man *'aẓamatihī* liest für *'aẓamati* und dahinter sowie hinter *ḥikmatihī* ein *wa-* einsetzt. Vgl. 9, 18. 10, 10. — 10, 7 *an* f. B^2. — 10, 11 *bi-zawālihī 'anhunna* nicht „con il venir meno di essa" (la luce) „da esse" (l'altezza e l'elevazione), sondern „indem es (*irtifā' wa-'ulūw*) sie (die Qualitäten *'aẓama, ḥikma, nūr*) verläßt". — 10, 15 ist auch *ka-mā* zu überstreichen (in der Übersetzung richtig). — 10, 23 wohl nicht „i ciechi non sono . . se non la tenebra dei Manichei", sondern *ẓulamā'ahum* „die Finsteren" (von Finsternis Erfüllten); vgl. oben S. 307 Anm. 2. —

11, 1 hat Guidi nicht erkannt, daß zu *narā* — wie bei unserem Autor oft zu *ra'ā* — ein Nebensatz gehört; er beginnt mit *illā wa-qad*. Weiter ist *auwalat* zu lesen statt *auwalta*. Es heißt „so sehen wir, daß ihre ‚Größe' nach ihrer Meinung . . . in etwas Gutes verwandelt hat". — 11, 2 hat B^2 einen vollkommneren Reim: *ḫairan kabīrā* (*kaṯīrā*): *taġjīrā*. — 11, 10 *fa-man jā wailahū musabbiḥuh*: B^2 *fa-jā wailahū man sabbaḥah*. — 11, 13 *wa-ġairahū naẓīran*: die von Nyberg gebilligte Lesung von B^2 *naẓīrahū* ist mir fraglich; *naẓīran ġairahū* scheint mir befriedigend, und die Umstellung fällt in unserem Text nicht auf. — 11, 19f. *fa-nafsuhū tubarrikuh| fa-qad*

kāna iḏan wa-lā barakata lah] nicht „[se rispondono] ma essa stessa la benedice . . , allora ecco che essa non ha più benedizioni", sondern „es muß sich also selbst segnen, und folglich befindet es sich in der Lage, daß es überhaupt keinen Segen hat (erlangt)". — 12, 2 *bi-qudratihī*: B² *bi-qadrihī*, wohl mit Recht. — 12, 4 *fa-musabbaḥun* (unmittelbar vor *fa-qad*): B² *wa-musabbaḥun*; aber 10, 18 umgekehrt *wa-l-ʿāmmīju* (unmittelbar vor *fa-innamā*): B² *fa-l-ʿāmmīju*. — 12, 6 Nyberg knüpft *tanakkuṯ* an die I. Form „einen Vertrag brechen" an; aber diese Bedeutung paßt nicht in den Zusammenhang. Ich möchte es als Denominativ zu *nākiṯ* betrachten und dieses bereits in der jüngeren allgemeinen Bedeutung „Taugenichts" fassen, *tanakkuṯ* also als „Nichtsnutzigkeit". Parallel steht, auf *tanakkuṯ* reimend, *taʿabbuṯ*, das ebenfalls Neubildung ist, und wohl ebenso Denominativ zu *ʿābiṯ*. — 12, 10 ff. Die Imperfekte, die der Autor von ibn al-Muqaffaʿ braucht und über die Guidi sich wundert (S. 22 Anm. 5 der Übersetzung), erklären sich als Schilderung der Vergangenheit, also gleichwertig einem *kāna* mit Imperfekt; das *kāna* ist weggelassen, da der vergangenheitliche Sinn des ganzen Passus durch die Perfekte *ṭalaba* und *auṣala* Z. 12 zum Ausdruck kommt, wenn auch nicht zu Beginn. Der „carattere di supposizione", den Guidi (S. 23 Anm. 1) in diesen Perfekten findet, liegt nicht in ihnen, sondern in dem *kam tarauna* bzw. *turauna* Z. 11, das nicht „voi vedete che . . tanti . ." zu übersetzen ist, sondern „wieviele, meint ihr wohl, hat . .". — Die von Guidi richtig konjizierte 2. Person steht in B². — 12, 20 Ich trage Bedenken, mit Nyberg nach A B² *lā juṯabbitūna li-šaiṭānihī fiʿlan wa-lā ʿabaṯan* zu lesen statt *ʿainan*. *ʿbṯ* und seine Ableitungen gebraucht der Autor von ibn al-Muqaffaʿ und seinen Gesinnungsgenossen (12, 6. 52, 20 sowie wahrscheinlich 32, 14, wo der Text *iʿjāṯ* hat) und von den Zauberern (31, 9); daß er es vom Satan sagen sollte, ist mir unwahrscheinlich. *fiʿl wa-ʿabaṯ* faßt Nyberg, wie seine Paraphrase „überhaupt keine Aktivität" zeigt, als Merismus auf; dazu aber ist der Gegensatz zwischen beiden Begriffen viel zu wenig fest und scharf, wie der Vergleich mit den zahlreichen wirklichen Merismen des Buches deutlich zeigt. Schließlich wäre der Reim *jaqīnā*: *ʿabaṯā* zwar nicht unmöglich, ihn aber statt des charakteristischen Reims *jaqīnā*: *ʿainā* hereinzukorrigieren, würde ich nicht wagen. Ich halte es für möglich, zu übersetzen „Tätigkeit noch individuelle Substanz" (Guidi „nè azione nè persona"). — 13, 8 *ṯabbata* (zweimal): l. *ṯabata* (und danach Nominativ statt Akkusativ). — 13, 23 *wa-innamā*: l. mit B² *wa-aija-mā* „welche Sache . . hat er stetig (*dāʾiban*) gelobt oder getadelt gesehen, ohne daß sie in bezug auf Lob und Tadel sich wandelte?". Ebenso 18, 19 mit B² *fa-aija-mā min* statt *fa-innamā man*. — 14, 4 B² hat *maḍārra* für *maḍārran*; s. o. S. 308 Anm. 2). — 14, 8 *li-baʿdi man daʿā anna llaḏī daʿāhu ilaihi raǧāʾuhū fīhi li-l-hudā*: *duʿāʾuhū* für *daʿāhu*, das Nyberg aus B² anführt, ist nicht sicher; es scheint durchgestrichen zu sein. Nyberg vokalisiert *la-l-hudā*, was in einem *anna*-Satz bedenklich ist (und man muß der Personenverschiebung wegen *anna* lesen, nicht *inna*) und übersetzt „. . einem, der da behauptet, sein Wunsch bei dem, wozu er ruft, sei die religiöse Wahrheit (zu verbreiten)"; aber man kann das *raǧāʾuhū* nicht von dem mehrmaligen *raǧā* der Fortsetzung trennen, und dies bedeutet religiöse Hoffnung. Ich

weiß nichts Besseres vorzuschlagen als die Übersetzung Guidi's „. . ad uno che egli chiama alla sua dottrina, che nella confessione a cui lo chiama . . vi è la sua speranza per la retta direzione". — 14, 12f. *junādī bihī*: B² wie C *junādīhi*, wohl richtig. — 14, 13 *min*: A B B² D mit Recht *'an*. — 15, 9 *bihī*: B² *bihī fīhi*, wie C D; wohl richtig. — 15, 21 *la-mimmā* ist kaum möglich; das *min* paßt nicht in die Konstruktion, und *la-* vor dem Prädikat von *kāna* ist ganz ungewöhnlich. Wahrscheinlich ist zu lesen *kāna . . ḥumquhū wa-ḍa'fuhū* (statt *li-ḥumqihī wa-ḍa'fihī*) *lamaman*; vgl. 14, 18. — 15, 23 hat Guidi aus C *wa-rafa'at* in den Text gesetzt, gegen ABD, die *waqa'at* haben. Dieses ist nicht brauchbar, man müßte denn mit Nyberg *ḥattā* in *ḥattā iḏā* ändern, was syntaktisch kaum zulässig scheint: es ergäbe sich ein Verhältnis von Neben- und Hauptsatz, das dem nach *ḥattā iḏā* üblichen nicht entspricht. Aber B² hat *wa-waqa'at* (nicht *waqa'at*, wie Nyberg angibt), und das wird das Richtige sein.

16, 11 *fuḍūl* ist hier wie 9, 2 als Plural konstruiert, kann also kaum „superfluità" heißen. — 16, 12 *kaṭura*: B² *kaṭṭara*, was besseren Parallelismus und Reim (*kitābah*) ergibt. — 16, 13. 15 *fīhi* ist unübersetzt. — 17, 1 *fa-lam jaṣir ba'du ilā ġājati l-ġājāt* nicht „egli non giungerebbe mai più al fine dei fini", sondern „dann ist er (eben) noch nicht zum äußersten Ziel gelangt"; entsprechend die Fortsetzung. — 17, 14 *a-ra'aitum ḥīna jaqūlu* nicht „avete veduto quando egli dice", sondern „was meint ihr dazu, wenn er sagt"; ebenso 25, 23. — 17, 21 Ich lese in B² nicht wie Nyberg بالقذوف, sondern بالقُذُف. — 18, 3 fehlen B² die von Nyberg eingesetzten Präformativpunkte. — 18, 5 مردة gibt Guidi durch „dissenso" wieder; etwa als Form von *mrd*? Es ist wohl Infinitiv von *rdd*, wozu die Konstruktion mit *'an* gut paßt. — 18, 8 vermag ich nicht mit Nyberg die Lesung von B² *izdādū* vorzuziehen; sie scheint mir weder in den Sinn noch in die Konstruktion zu passen. Dagegen würde ich vorher mit B² *wa-la-mā* lesen für *la-mā* (wie auch Guidi übersetzt). — 18, 9 Guidi's Vokalisation *il'ābihī li-l-'arabi* ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil mit dem ersten Wort das Reimglied endet; außerdem kommt *l'b*, das unser Autor sehr liebt, in der IV. Form sonst bei ihm nicht vor, und keinesfalls könnte diese „prendersi giuoco di" heißen. Es ist zu lesen *al'ābih/ la-l-'arabu* „Ibn al-Muqaffa' treibt hier nur wieder sein gewohntes Spiel" (*al'āb* statt des Singulars des Reimes wegen [vgl. 8, 13]; s. o. S. 308 Anm. 2). „Die Beduinen, da sie . ., und die Quraisch, da sie . ., hatten . .". Damit wird S. 38 Anm. 1 der Übersetzung hinfällig. — 18, 11 Ich kann Nyberg's Behauptung, daß hinter *jakūna* ein Verbum absolut notwendig sei, ebensowenig zustimmen wie seinen zweifelnden Vorschlägen *amarrahā* und *aqarrahā* statt *amruhā*. Dieses ist vollkommen in Ordnung, was noch deutlicher hervortritt, wenn man übersetzt: „als daß die Tatsachen in bezug auf sie zu den Worten des Propheten über sie in Widerspruch hätten stehen können, ohne daß sie (Beduinen und Quraischiten) ihn Lügen gestraft hätten". — 19, 1 *taġammadahā*: B² *ta'abbuduhā* (dann *li-llāhi* zu lesens tatt *allāhu*). — 19, 18 B² fügt vor *at-ta'aǧǧub* hinzu *min*; dieses steht hier wohl an falscher Stelle und gehört vielmehr vor *mā*, wo man es vermißt: *mimmā fīhi*. — 19, 20 *radā* nicht „malvagità" (von *rd'*),

sondern „Verderben". — 19, 21 halte ich gegen Nyberg das *li-taṣdīq* der Guidi'schen Handschriften und seine Übersetzung davon für richtig. — 20, 9 *a-lā qatalahum* nicht „ma che forse non li ha uccisi", sondern „warum hat er sie nicht getötet?"; ähnlich Z. 11 (auch von Nyberg falsch aufgefaßt; es heißt „warum ist es nicht durch eine andere Art von Verderben erfolgt?") und Z. 13 sowie 39, 22. — 20, 9 *bi-mā huwa auḥā* kann nicht heißen „con quello che a rivelato", denn das wäre *bi-mā auḥāhu* oder allenfalls *bi-mā auḥā*; sondern „durch ein rascheres (direkteres) Verfahren". Damit erledigt sich Guidi's Anmerkung 1 S. 44 der Übersetzung. — 20, 10 *in daḫala ʿalainā lahū daḫlun* entspricht der Vorliebe des Autors für Paronomasie; es liegt kein Grund vor, mit Guidi S. 44 Anm. 2 der Übersetzung das *daḫlun* zu streichen. — 20, 12 *fa-huwa amruhū bi-l-malāʾikati au ġairi l-malāʾikah* nicht, wie Nyberg übersetzt, „das Wesentliche am Verderben ist, es mag sich um die Engel handeln oder nicht", sondern „sein (Gottes) Befehl ist vermittelst der Engel oder nicht vermittelst der Engel". — 20, 14 *wa-laisa li-aḥadin ʿalainā fī hāḏā maqāl* nicht „e non incombe a noi di fare alcuna dimostrazione di ciò ad alcuno", sondern „und niemand ist berechtigt, darüber etwas gegen uns zu sagen". — 20, 16f. *an jakūna l-insānu insānan lā insānan* nicht „che l'uomo sia un uomo che non è uomo", sondern „daß der Mensch Mensch und doch nicht Mensch wäre"; ebenso im folgenden. — 20, 22 *buġḍihim*: l. wohl *baʿḍihim* (so anscheinend B², wo die beiden ersten Konsonanten unpunktiert sind); „Haß gegen seinen Befehl" ist unwahrscheinlich.

21, 11 *ulāʾika*: B² *fa-ulāʾika*; *munṣarūn*: B² *manṣūrūn*. — 21, 23 *ar-ramj*: B² *ar-ramāʾ*, mit Recht, da es auf *al-ašjāʾ* Z. 22 reimt. — 22, 1f. halte ich gegen Nyberg nicht für verderbt; nur ist statt *ḥaddatu* zu lesen *ḥiḏatu*. Es heißt „wenn einem Mächtigen Macht zu seiner Tat sichersteht, so ist nichts dagegen einzuwenden, daß ihm auch das Gegenteil von dem, was er hat, zustehe". *muftaʿil* in passiver Bedeutung, woran Nyberg Anstoß nimmt, kommt auch 46, 4 vor. — 22, 5—6 Beide Deutungen von Guidi befriedigen nicht; weder die S. 49 in Anm. 3 der Übersetzung, zu vokalisieren *wa-innamā l-qudratu ʿalā an judḫila wa-lā judḫila fa-qaddamā fiʿlahū* „ma invece la potenza di fare entrere e quella di non far entrare (queste due cose) precedettero la sua creazione (dell' uomo)", noch die in der Übersetzung selbst gebotene „ma invece per la potenza di far entrare e di non fare entrare la fattura di Dio è avvenuta fin *ab antiquo*", von der ich nicht sicher bin, auf welche Vokalisation sie sich stützt. Ich möchte zu erwägen geben, ob man etwa vokalisieren könnte *faqdu mā faʿalahū* (*faʿalahū* so vokalisiert B²) „die Macht zum Eintretenlassen und Nicht-Eintretenlassen besteht eben im Fehlen der Handlung selbst": wen er hat eintreten lassen, kann er nicht mehr nicht eintreten lassen. Allerdings finde ich keine Parallelstelle in unserem Text. — 22, 13 *la-daḫala ʿalainā fī aṣli l-fiṭrati lahum* nicht „militerebbe anche a loro favore contro di noi a proposito della base della creazione", sondern „würde gegen uns geltend gemacht werden können auch in bezug darauf, daß sie überhaupt erschaffen worden sind": *al-fiṭrati lahum* parallel zu *mautihim* Z. 12. — 22, 25 Das von Nyberg bereits angeführte *maʿājib* (statt *maʿātib*) von B² ist sicher richtig; *maʿājibi n-nuqṣān*

wird in der nächsten Zeile wieder aufgenommen durch *kulli naqṣin min maʿībihā*, wobei das letzte Wort durch den Reim gesichert ist. S. o. S. 305 Anm. 5. — 24, 9 Die von Guidi S. 55 Anm. 3 der Übersetzung vorgeschlagene Änderung von *jaǧburuhū* in *bi-ǧabrihī* ist unnötig: „wie sollte er ihn da zum Ungehorsam gegen ihn zwingen ?". — 24, 9 *mā qaḍā* fehlt in der Übersetzung. — 24, 12f. *fa-jā ġabā man . . ankara ḥaqqahū . . lau kāna llāhu . . ṣāḥiban la-waǧaba ḥaqquh* nicht „o cecità di chi . . non vuol riconoscere quello[1] che a lui spetta . .! Se Dio . . fosse un semplice uomo, sarebbe necessario riconoscere ciò che gli spetta", sondern „O über die Verblendung derer, die seinen Rechtsanspruch bestreiten! Wenn Gott (lediglich) Eigentümer wäre, gälte sein Rechtsanspruch". — 24, 15 *niʿamihī*: B^2 *niʿmatin*, und 24, 17 *daʿwāhu*: B^2 *daʿwatin* (bei Nyberg fehlen die *t*-Punkte versehentlich). — 24, 17 *karrara*: B^2 *karrara ʿalaihi*. — 24, 18 *mina l-ḫairāti* wohl zu *ḥarramahū* zu ziehen, nicht zu *ʿafījatahū*. — 24, 24 nicht *niʿamun baijana āṯāra l-inʿāmi fīhā*, sondern *baijinun āṯāru*. — 25, 10 *al-mubtariʾ*: B^2 richtig *al-mutabarriʾ*. — 25, 12 Die auch von Nyberg angeführte Lesung von B^2 *wa-inšāʾihā* statt *wa-inšāʾihī* ist die richtige, da der Reim sie fordert und das von ihr vorausgesetzte *ẓulam* (ظلم; wie vokalisiert es Guidi ?) dem *anwār* Z. 11 entspricht. — 25, 12 Das *ḏī* sämtlicher Handschriften (auch B^2) ist vollkommen richtig, es hängt noch von dem *li*- Z. 8 ab. — 25, 15f. *aina qaulunā . . mimmā ddaʿāhu* nicht „dove è la nostra dottrina che egli . . pretende ?", sondern „wie weit ist unsere Lehre von dem entfernt, was er behauptet!"; ähnlich 26, 16f. 39, 21f. —

26, 20 Die von Nyberg angeführte Variante von B^2 *šaiṭān* für *sulṭān* beruht wohl nur auf Verlesung durch den Abschreiber; vgl. 35, 20. — 27, 9 Subjekt zu *jaḥmilu* ist der Prophet, nicht ibn al-Muqaffaʿ; *am huwa jā wailahū jaḥmilu* ist genau parallel dem *a-Muḥammadun wailahū . . kāna jadʿū* Z. 7f. und hat wie dieses Vergangenheitsbedeutung. Z. 10 ist auch des Reimes wegen *jaʿrif* zu vokalisieren statt *juʿraf*. — 27, 12 *mubtahiṭ*: B^2 *mutabahhiṭ*. — 28, 10 *iḫlāṣi l-fikri*: B^2 *al-fikrati* (ohne *iḫlāṣ*). — 28, 12 *aḥlām*: B^2 *al-aḥlām*. — 28, 13 *at-takālīf*: B^2 *al-akālīf*. — 28, 15 *samiʿa*: B^2 *jasmaʿu*. — 29, 10f. *wa-ḥukmu — rabbinā* fehlt in der Übersetzung. — 29, 13 *aḥkamu l-ḥākimīn* nicht „il più sapiente dei sapienti", zumal in einem Zusammenhang, dessen Hauptbegriff *ḥukm* ist. — 29, 15f. *a-tihāmījan kāna ʿalaihi s-salāmu au šaʾmījan* usw. nicht „che forse il Profeta era della Tihāmah o della Siria ?", sondern „Mag der Prophet . . gewesen sein". — 29, 20 *iḥsānun . . lā ka-l-iḥsāni*, auf dessen Wiedergabe Guidi verzichtet, heißt wohl „eine Wohltat, die nicht wie die Wohltat (schlechthin) ist", also eine unvergleichliche. — 29, 20f. *arsalahū . . mubtadiʾan* nicht „che Dio ha inviato per la prima volta", sondern „von sich aus"; vgl. 25, 15. — 29, 22 *ḫairatihī*: l. mit B^2 *ǧīratihī* „seinen Nachbarn". — 30, 1 دناهة: Versehen für دناءة; ebenso 31, 15. — 30, 11f. nicht *fa-ġairu badʿin . . minhu wa-qīlih| mā qāla iḫwānuhū mina l-kāfirīna fīhā qaulah|* (mit immerhin auffälligem Reim) „esso non è . . una novità da parte sua, nè un suo discorso" (das müßte wohl heißen *wa-lā qīlin* [*minhu*]): „quello che hanno detto i suoi fratelli in infideltà

[1] „e quello" ist wohl Druckfehler.

su questi prodigi è identico alle sue parole" (wofür man erwarten würde *mā* oder eher noch *allaḏī qālahū . . huwa qauluh*), sondern mit B² für *wa-qīlih* zu lesen *wa-qablah*: „und schon vor ihm ist es gewesen, daß seine Brüder im Unglauben darüber das gesagt haben, was er sagt". Die gleiche Konstruktion findet sich, von Guidi nicht erkannt, 48, 5 f.: *wa-min qabli ḏālika mā kānat taṣhalu* „vorher war es, daß sie wieherten"; und sie begegnet mehrfach in der „Widerlegung der Christen": *minhum mā qabilati n-naṣārā aqwālahā* 308, 10 f., *ʿammā qalīlin wa-baʿda jasīrin mā juǧʿalu waqūdan li-t-tannūr* 329, 13, und, mit *qabla* wie in unseren beiden Beispielen, *qablakum mā ẓulimati r-rusulu* 326, 20.

31, 3 glaube ich mit Guidi *mūqihī* lesen zu sollen und nicht das von Nyberg nach den meisten Handschriften eingesetzte *mūmihī*, weil der Autor 16, 8 unzweifelhaft eine Form der Wurzel *mwq* verwendet, *mūqān*. — 31, 23 *li-qubḥi*: B² *li-qabīḥi*. — 32, 14 Die von Nyberg vorgeschlagene Lesung *min ġalaṭi s-suʾāli wa-iʿbāṭihī* (statt *min ġilẓi s-suʾāli wa-iʿjāṭihī*) scheint mir ziemlich sicher. — 33, 9 *al-lisān*: l. *al-bajān* nach sämtlichen Handschriften (auch B²; *lisān* nur in C, aber auch hier in *bajān* korrigiert). — 33, 9 *matā waǧada* ist fragender Hauptsatz, nicht temporaler Nebensatz. — 34, 5 *wa-ḥizbihī* fehlt in der Übersetzung. — 34, 11 *wa-mimmā*: B² *wa-mā*. — 34, 24 nicht *ka-mā jurīdu min lam tatimma irādatuhū* „come ibn al-Muqaffaʿ vorebbe sostenere con quella sua asserzione 'non è stata compiuta la sua volontà'", sondern . . *man* . . „nicht wie einer will, dessen Willen sich nicht vollendet"; damit wird S. 80 Anm. 2 der Übersetzung hinfällig. — 35, 2 Die von Nyberg angeführte Variante von B² *ḏū tamkīn* statt *wa-tamkīn* beruht auf Verlesung; was Nyberg als ذ gelesen hat, ist in Wirklichkeit das in das vorhergehende Schluß-ك eingesetzte kleine ء. — 35, 13 *mā*: l. *mimmā*. — 35, 20 *sulṭānī*: B² *sulṭānuka*.

36, 14 *ka-mā juqālu* f. B². — 36, 15 *ka-qaulihī*: B² *qauluhū*. — 37, 5 *fa-taʿālā*: B² hinzu *llāhu*. — 37, 5 f. *janziluhū . . jaḥmiluhū*: l. *t-*. — 37, 13 (2 mal). 14 *ḥzb*: B² mit Recht *ḥrb* (mit *ihmāl*-Zeichen). — 37, 19 *masqūfin*: B² *musaqqafan*. — 37, 21 *fī kitābihī* bezieht sich kaum auf die Schrift des ibn al-Muqaffaʿ, sondern auf den Koran. — 38, 2 *istadraǧahum subḥānahū*: B² *subḥānahū sa-nastadriǧuhum*; es ist einer der — im übrigen hier nicht angeführten — Fälle, in denen B² ungenaue Koranzitate des Autors verbessert. — 39, 1 f. B² hat *al-inšāʾ* nicht nur für *al-ašjāʾ* Z. 2, wo ihm Nyberg folgt, sondern auch für das zweite *al-ašjāʾ* Z. 1; und offenbar mit Recht. Mit *fa-aḫraǧa* scheinen nämlich die Worte unseres Autors zu beginnen und damit also auch der Nachsatz zu *wa-ammā* („le ha tratte fuori dal nulla" kann *aḫraǧa l-ašjāʾa* ohnehin nicht heißen). Wenn man die Stelle so auffaßt, muß man hinter *ibtadaʾa l-ašjāʾa* eine Lücke annehmen, in der die Worte des ibn al-Muqaffaʿ gestanden haben, die so anstößig waren, daß der Autor sich entschuldigt, sie unverändert anzuführen (*kariknā tabdīlahū* Z. 3): der uns jetzt vorliegende Wortlaut bietet keinen Anlaß für eine solche Entschuldigung. Daß die Stelle erheblich gestört ist, geht auch daraus hervor, daß in ABD der Anfang fehlt, und daß er umgekehrt in B² doppelt vorhanden ist, im Text und am Rand. — 39, 17 In der Übersetzung sind die Worte „quando — altri" S. 92 Z. 10 einzuklammern oder zu streichen. —

40, 3f. *fī-mā tunbi'u* (so zu lesen statt *junbi'u*) *'an maḥǧūbi ġaibihā| min sarā'iri l-mukātibīna bihā|* nicht „nella notizia che esse — die Buchstaben — danno per mezzo del velame de loro arcano circa i segreti dei cuori . .", sondern „darin, daß sie ihr verschleiertes Geheimnis verkünden, nämlich die verborgenen Gedanken derer, . .". — 40, 13 halte ich das *ġairuhū* von B² nicht, wie Nyberg, für den richtigen Text, sondern für Korrektur des ungewöhnlichen *ġairun*; dieses wird gestützt durch „Widerlegung der Christen" 309, 18 *allaḏī laisa li-ġairin 'alaihi auwalījatun.* — 40, 15f. *wa-mā . . fī . . mimmā* . . nicht negativ „nella . . non vi è nulla che . .", sondern fragend „was ist in . ., was . . könnte?"; die gleiche Konstruktion, von Guidi ebenfalls verkannt, schon 23, 3f. Der erforderlich negative Sinn ist auch bei dieser Auffassung vorhanden; das von B² eingesetzte *lam* ist überflüssig und stört die Konstruktion. — 40, 20 *'anhu*: A B B² D mit Recht *minhu*: „dasjenige davon, womit . .".

41, 6 *iftiṭār*: l. wohl *iqtiṭār*, wie 44, 15 (s. u. z. St.). — 41, 20 Nyberg setzt als Guidi's Text voraus *jaǧūzu* und *ǧā'izun*, aber Guidi übersetzt *jaǧūru* und *ǧā'irun*, und dieses steht auch richtig im Text, nur jenes ist zu *jaǧūzu* verdruckt. — 42, 10 nicht *mafqūdatun* „le cose non esistenti", sondern *mafqūdatan* als neues Prädikat. — 42, 20f. *wa-ḏ-ḏabḥu aiḍan fa-alwānun muḫtalifah* scheint mir nur „anche *ḏabḥ* del testo coranico può avere varie specie di senso" bedeuten zu können, wie Guidi übersetzt, nicht „was sonst *al-ḏabḥ* betrifft, so bezeichnet es wechselnde Farben", wie Nyberg es fassen will: von *ḏabḥ* ist noch nicht die Rede gewesen, das *aiḍan* ist daher bei Nyberg's Auffassung unverständlich; die einfache Prädizierung kann kaum „bedeuten" ausdrücken; *alwān muḫtalifa* heißt schwerlich „wechselnde Farben"; *li-taġaijuri launihī* in der von Nyberg zitierten Lexikonstelle bezieht sich nicht auf Farbenwechsel schlechthin, sondern heißt „weil seine Farbe sich verändert hat", es nämlich schwärzlich geworden ist (vgl. *inḏabaḥa launuhū taġaijara ilā s-sawādi qalīlan*); und schließlich ist nicht abzusehen, wozu unserem Autor die Statuierung dieser Bedeutung dienen sollte, auf Mehrdeutigkeit dagegen kommt es ihm nach dem Zusammenhang an. — 43, 8 Der Vorwurf gegen ibn al-Muqaffa' nimmt offenbar die Erörterung S. 41f. wieder auf, in der es sich um *muṣauwir* und *muṣauwar* (= *aṣ-ṣuwari* unserer Stelle) handelt; daraus ergibt sich, daß als Gegensatz zu *aṣ-suwari* in der Tat mit Nyberg nach B² *ṣauwara* (= *muṣauwir*) zu lesen ist, nicht *ṣuwarin*. Das dritte Paar, *an-nūri* und *nauwara*, scheint nichts Neues hinzuzubringen, sondern nur zu variieren, und dasselbe wird man dann von dem zweiten Paar annehmen dürfen; als naheliegendste Deutung bietet sich (auf grund der Lesung von B²) *al-'umri* und *'ammara*. Z. 10 wird nur auf das erste der drei Paare zurückgegriffen; auch das spricht dafür, daß nur dieses für den Gedanken wesentlich ist. — 43, 15f. nicht *mimmā walija ḫalaqahū bijadihī . . wa-bara'a* „tra quelle cose di cui a assunto sù di se la creazione, lo ha creato con la sua mano", sondern . . *ḫalqahū* . . „zu dem gehört, was (d. h. etwas ist das) er mit eigener Hand zu schaffen unternommen und hervorgebracht hat". — 43, 20 *bi-miṯli mubtadāhu* (für *mubtada'ihī*) *bihī mina l-ašjā'i* nicht „nella stessa guisa in cui iniziò la creazione delle cose", sondern „wie diejenigen Dinge, mit denen er begonnen hatte". — 43, 21 nicht *lā 'alā*

mitāli btidā'ihī „modellata sul primo principio di essi", sondern . . *mitālini btadāh* (für *ibtada'ahū*, reimend auf *waladāh*) „nach einem Muster, das er zuerst geschaffen hatte". — 44, 7 nicht *fa-man qauluhū na'am| qad tabbata li-kullihā l-qidam|* „chi risponde di creder così, viene ad affermare l'eternità per tutte le cose", sondern *fa-min qaulihī . . tabata* (oder *jatbutu*) . . „dann sagt er: ‚ja, es steht fest, daß alle anfangslos sind'". — 44, 15 *iftitār*: Guidi Übersetzung S. 103 Anm. 2 richtig *iqtitār*, und so B²; vgl. oben zu 41, 6. — 44, 17 Die von Nyberg empfohlene Lesung *bi-tawahhumin* für *tatawahhamu* wählt schon Guidi in den Verbesserungen am Schluß des Textes. — 44, 18 *al-muhdat*: l. *al-muḥdit*; das darauffolgende *wa-in* gehört noch zum Vorhergehenden: „obgleich . . , wo doch (*wa-qad*) . .". — 24, 20 B² scheint das über der Zeile stehende *qāla* an die Stelle von *qulta* setzen, nicht zu *qulta* hinzufügen zu wollen, wie es Nyberg auffaßt. — 44, 20f. *juqālu* Z. 21 kann nicht der Nachsatz zu *fa-in qulta* Z. 20 sein; dieser fängt vielmehr schon mit *fa-l-mas'alatu* Z. 20 an. — 45, 2 ist wohl gegen Nyberg *ǧinan* der Lesung von B² *'annā* vorzuziehen, da der mit *fī-mā* beginnende Satz sonst kein Subjekt hat. — 45, 11 *illā annahū min ṣiġari aqdārihī* nicht „senonchè quello, di cui la quantità è . . piccola", sondern „nur daß es (ohne Beziehung; gemeint ist das Beigemischte) infolge seiner geringen Quantität". — 45, 14 *wa-turauna*: l. *wa-jurauna*, wie Guidi auch übersetzt. — 45, 20 *li-ma'rifatihī*: B² *bi-ma'rifatihī*. — 45, 20 Nyberg's Angabe, daß B² *iḏ* lese für *iḏā*, ist irrig. — 45, 22 *iḏā*: l. *iḏan*. —

46, 2 *wa-in* Nyberg „und wenn": besser „wenn auch, obwohl"; ein Nachsatz ist auch nach Nyberg nicht vorhanden. — 46, 2f. Der Gegensatz von *ḥajawān* und *šaǧar* auf der einen Seite, *aǧzā'uhumā* auf der anderen ist kaum, wie Nyberg will, der von Gattung und Individuum (was *ǧuz'* nicht wohl heißen kann), sondern einfach der von Ganzem und Teil, wie vorher der zwischen dem *kull* schlechthin auf der einen Seite und Tieren und Pflanzen auf der anderen. — 46, 4 Den Satz *wa-innamā* fasse ich im Unterschied von Nyberg als Parenthese; also „obwohl die Tiere und Pflanzen . . nicht geschaffene *ḥawādit* sind (und unter *ḥawādit* versteht man hier voneinander geschiedene), sondern, ihrer Meinung nach, eins mit dem anderen identisch ist". — 46, 6f. Den Satz *wa-l-mauǧūdu* möchte ich nicht mit Nyberg durch „während doch" wiedergeben, sondern noch von dem vorhergehenden *ilā anna* abhängig machen: „läuft darauf hinaus, daß . ., und daß vom Existierenden . .". — 46, 7 Für *ja'ūdu* paßt die Bedeutung „zurückkehren" sehr schlecht. Man ist versucht, es als Kürzung für *ja'ūdu ilā t-talāšī* 47, 12, also als „zugrundegehen" zu fassen, wozu der Gegensatz zu *jakūnu* vorzüglich paßte; diese Verwendungsweise würde sich aus der häufigen Bedeutung „(umgekehrt) werden zu" (13, 9. 18. 27, 5. 48, 2. 50, 6; dazu IV. Form 9, 12) gut erklären. — 46, 9 Für das auch von Nyberg beibehaltene *fāṣilun* (das die Bedeutung „abgesondert" doch nicht haben kann) ist *fa-aṣlun* zu lesen. — 46, 18 Ich erwäge, ob man das من اجل انه (die von Guidi aufgenommene Variante *min iḥdātihī* befriedigt gar nicht) etwa vokalisieren könnte *min agal annahū* „es ist zweifellos daß"; wenn ich auch nicht imstande bin, eine solche Konstruktion zu belegen, würde sie mir doch in der Sprache unseres Autors nicht unmöglich scheinen. — 46, 22 *minhu*: B² *min* (dann

natürlich vorher *jantaqiṣa*). — 46, 22 *kaifa mā kānā* nicht „come avviene", sondern „wie auch immer es sein mag". — 46, 24 *fīhā*: Druckfehler für *fī-mā* (so auch B²). — 47, 9 *bal takūnu* nicht „od anzi che siano" (*takūna* vokalisiert ?), sondern „vielmehr sind sie". — 47, 17 Für das zweite *ḥudūṯihā* hat B² حدثيها (s. o. S. 305 Anm. 2), so daß die Wiederholung des gleichen Wortes im Reim vermieden wird. — 47, 19 *jaḥduṯu ʿinda kauni ṯ-ṯalgi maʿan* nicht „sorge quando la neve è unita", sondern „entsteht zugleich mit dem Entstehen des Schnees". — 47, 21 *šahida*: B² besser *jašhadu*. — 47, 22 *māḍīhi* nicht „del suo passatò" (denn auf das Subjekt *kullu bahīmatin* bezieht sich unmittelbar danach *firāqahā*), sondern „das Vergangene davon", nämlich der Zeit. — 47, 22f. *taʿlamu . . firāqahā fī l-maʿnā li-muntaẓari ātīki* nicht „ha coscienza del suo saper fare distinzione, nel significato, della qualità di essere atteso che ha il suo futuro", sondern einfach „und es (das Tier) weiß, daß es dem Sinne nach getrennt ist von der noch zu erwartenden Zukunft (eig. dem Kommenden davon)". — 48, 5 *tantaẓiru*: l. mit B² *tantaẓiruhū*, wie der Parallelismus fordert, weiter dann *baʿda itjānin* zu vokalisieren (Guidi's Übersetzung würde *itjānan* verlangen). — Zu 48, 5 s. o. bei 30, 11f. — 48, 9 *ʿammā*: l. wohl *fī-mā*. — 49, 1 *kullu wāḥidin minhā ġairu ṣāḥibihī* nicht „ognuno di essi non è uguale alla luce, a cui vengono attribuiti", sondern „von denen jede von der anderen verschieden ist", parallel zu dem vorhergehenden *maʿānin . . mutaġājirah*. — 49, 2 *sababihī*: l. wohl *musabbabihī*. — 49, 12 *judriku*: l. *judraku*. — 49, 12 معشاة: bei der Übersetzung „è di velo" scheint an *ġšj* gedacht zu sein, es paßt aber auch sachlich nicht, denn ein Schleier ist die Sonne nie. Man erwartet ein Partizip für „blendet", von dem das folgende *li-baʿḍi l-ʿujūni* abhängen kann, also *muʿšijatun*. Vielleicht ist aber ein Infinitiv *maʿšātun* o. ä. gemeint (vgl. S. 305 Anm. 2); in Satzbau und Stil paßt das Partizip weniger gut als ein Abstrakt oder aber das Imperfekt. — 49, 20ff. In der Beurteilung des letzten Fragments aus ibn al-Muqaffaʿ's Schrift kann ich Nyberg nicht zustimmen. Seine Auffassung ist bedingt durch die Konjektur *al-arkān* für *al-adjān* Z. 21, das er für einen evidenten Textfehler erklärt. Aber sie scheint mir unmöglich. Was soll *ahl al-arkān* heißen? „Träger der (fünf guten) Elemente"? Selbst wenn es das heißen könnte: das Folgende bezieht sich nicht auf Träger der Elemente, sondern auf diese selbst. Und kann *al-arkān* so schlechtweg für die fünf guten Elemente stehen? Schließlich: Nyberg muß annehmen, daß unser Passus, wie er ihn deutet, eine nur hier vorkommende Variante des Mythus darstellt! Die einzige Stütze seiner Auffassung im Text selbst ist, daß in der Entgegnung unseres Autors 50, 2 in der Tat *kaifa šaddada arkānahū* vorkommt, das Nyberg „wie er seine Elemente plagt" übersetzt. Aber diese Übersetzung ist nicht wohl möglich; die Phrase steht parallel mit *waṣafa šaiṭānahū*, nichts weist auf technische Bedeutung von *arkān* hin (im folgenden wird darauf keinerlei Bezug genommen): man wird den Ausdruck also von dem schon koranischen *rukn šadīd* „feste Stütze" ableiten und „wie fest hat er ihn gestützt" (Guidi ganz richtig „come lo ha fatto potente") übersetzen müssen. Das paßt vorzüglich in den Zusammenhang: der Verfasser fährt fort „da er ihm Mauern und Festungen zugeschrieben hat". Ich muß also jedenfalls Guidi gegen den Vorwurf in Schutz nehmen,

er habe die Stelle „vollständig mißverstanden“, wenn ich auch ebenso wenig wie er die höchst merkwürdige Vorstellung zu erklären vermag, der Satan habe die *ahl al-adjān* in Gefängnisse gesperrt und lasse sie dort durch Unter-Satane bewachen, es komme aber vor, daß infolge von Treulosigkeit der Wächter die Gefangenen entrinnen. — 50, 1 Nyberg's Angabe, B^2 lese *manqūḍ* statt *manqūṣ*, ist irrig. — 50, 12 *narā*: B^2 *jurā*. — 50, 15 *iḏ*: l. mit B B^2 C D *iḏan*: „warum ist dann nicht ihr Abkömmling einem von ihnen beiden gleich?“; ebenso mit denselben Handschriften 51, 1 *iḏan* statt *iḏ*: „dann könnte auch der Vater Erzeugnis seines Sohnes sein“.

51, 3 *fī*: B^2 *min*. — 51, 8 *an-nāṭiqu n-nūru* nicht „ovvero . . il parlare è luce“, sondern „oder ist es das Licht, was spricht?“, Ausführung der Frage *mani n-nāṭiqu* Z. 6. — 51, 8 *fī* f. B^2. — 51, 14 und 15 schiebt B^2 zwischen *ḫair* und *šarr* ein *wa-* ein. — 51, 22 Nyberg's Angabe, B^2 lasse *min* aus, ist irrig: es ist am Zeilenende übergeschrieben. — 52, 4 Das علا von B^2 statt على ist richtig. — 52, 7 *baṭalat*: B^2 *baṭala*. — 52, 13 ist des Reims wegen wohl سُفُلًا (wie übrigens Guidi übersetzt) zu lesen für سُفُلَى. — 52, 16 *kāna bi-miṯlihī mu'tallan* nicht „si occupa di una simile ad essa“, sondern „argumentiert mit dergleichen“. — 53, 12 Die von Nyberg vorgezogene Lesart von B^2 *al-aqḏār* vermag ich nicht besser zu finden als das *li-l-aqḏār* der übrigen Handschriften. — 53, 13 *wa-tuwakkalu fī 'ba'ḍihā ṣirāḥan* (von Guidi unübersetzt gelassen): *ṣirāḥ* muß wohl Plural von *ṣarīḥ* „unvermischt“ sein, im Gegensatz zu der Vermischung (*nikāḥ*) vorher, aber das Verb kann kaum richtig sein. Wie es herzustellen ist, wage ich nicht zu entscheiden; als besonders leichte Änderung empfiehlt sich etwa *tu'akkadu*. — 53, 20 *wa-jantaḥilu* „und sich von anderen aneignet“ fehlt in der Übersetzung. — 53, 22 *in*: B^2 *in huwa*. — 54, 2 *tanfaṭiru*: B^2 *janfaṭirna*. — 54, 8 *ḫairan*: (Druckfehler?): B^2 richtig *ḫairun*. — 55, 1 *ifrā'an*: Druckfehler für *ifza'ān*? —

Die Leistung des Herausgebers stellt Pionierarbeit auf schwierigem Boden dar — Nyberg rechnet den Text zu den allerschwierigsten, den er je unter den Händen gehabt hat[1] — und verdient in Anbetracht dessen alles Lob. Die Rätsel, die der Text aufgibt, sind auch jetzt noch längst nicht vollständig gelöst.

G. Bergsträßer.

1 a. a. O. Sp. 434.

Martin Plessner, Der OIKONOMIKOC des Neupythagoreers ‘Bryson’ und sein Einfluß auf die islamische Wissenschaft. Heidelberg 1928, Carl Winters Universitätsbuchhandlung. XII, 297 S. 8⁰. RM. 22.—. (*Orient und Antike*, herausgegeben von G. Bergsträsser und O. Regenbogen, 5.)

Der Plan dieser H. H. Schaeder gewidmeten Erstlingsarbeit des bereits durch mehrere Aufsätze und Rezensionen als guter Kenner der Übernahme und Fortbildung der antiken Wissenschaften durch

den Orient bekannten Verfassers geht auf eine Anregung von G. Bergsträsser zurück. Es galt, die reiche orientalische Überlieferung eines aus spätpythagoreischer Fälscherwerkstatt hervorgegangenen hellenistischen popularphilosophischen Traktats, von dem im griechischen Original nur zwei kurze Fragmente erhalten sind, zu untersuchen, zu edieren und zu übersetzen; das führte den Verfasser von selbst zu einer Gesamtbehandlung der islamischen Wissenschaft der Ökonomik, deren einzelne Werke mehr oder weniger starke Einflüsse jenes hellenistischen Traktats zeigen, z. T. so starke, daß sie geradezu als Textzeugen für den arabischen 'Bryson' gelten können.

Ein einleitendes Kapitel (S. 1—9) unterrichtet über den Verfasser des οἰκονομικός. Die Behandlung der eigentlichen Übersetzungen und die der „Ausschreiber und Epitomatoren", wie Plessner sie nennt, nimmt einen verhältnismäßig geringen Teil der Arbeit ein (S. 11—29 bzw. 29—39); auf diesen wenigen Seiten aber sind die ziemlich verwickelten Überlieferungsverhältnisse, über die ein Stemma auf S. 140 noch zusammenfassend orientiert, in überzeugender Weise klargelegt. Das Ergebnis dieser Abschnitte ist eine kritische Edition der Übersetzungen (arabisch, hebräisch und lateinisch; S. 144—213). Es folgt (S. 214—259) eine deutsche Übersetzung der ältesten erschließbaren Gestalt des arabischen Bryson, aus der auch der hebräische und der lateinische geflossen sind; ein dazugehöriger Apparat gibt die Varianten der einzelnen Textformen ebenfalls in deutscher Übersetzung. Obwohl diese Übersetzung auch für den Orientalisten nicht überflüssig ist, da sie eine Rekonstruktion des Textes über die tatsächlich belegten Textgestalten der einzelnen Übersetzungen usw. hinaus anstrebt, ist sie doch in erster Linie für den klassischen Philologen bestimmt, dem sie die Ergebnisse der Durcharbeitung der orientalischen Überlieferung leicht zugänglich machen soll. Die Form, die Plessner für diese Übersetzung gewählt hat, ist aber eine Seite an seiner Arbeit — jedoch, wie ich gleich hier betonen möchte, die einzige —, mit der man durchaus nicht einverstanden sein kann. Sie soll wörtlich sein, ist aber in ihrer Mißhandlung des Deutschen gänzlich unmöglich und stellenweise fast unverständlich. Sie soll „die Fehlerquelle aus der Vorstellung vom griechischen Original ausschließen, die darin liegt, daß der deutsche Übersetzer die Worte wählt, wie sie am besten klingen". Aber abgesehen davon, daß die Wahl der Worte nach ungefähr dem entgegengesetzten Prinzip eine noch stärkere Fehlerquelle hineinbringt, scheint sich Plessner die einzig mögliche Rolle der Übersetzung in diesem Falle nicht klargemacht zu haben. In § 4 über das griechische Original (S. 9—11) stellt er selbst mit Recht fest, daß es „für uns auch jetzt, da die orientalischen Übersetzungen vorliegen, unerreichbar" ist, da

„die arabische Übersetzung das Original nicht nur sprachlich nach den Bedürfnissen eines semitischen Idioms umgebogen hat" (gerade diese wichtigste formale Umschmelzung des Textes ist durch eine derartige Übersetzung am allerwenigsten rückgängig zu machen!), „sondern auch mit dem Sinn nach Belieben verfahren ist" und „Stellen hat, die es griechisch niemals gab". Wenn die Übersetzung also zur Rekonstruktion des griechischen Originals nicht verwandt werden kann, ist das Prinzip einer derartigen „Wörtlichkeit" überhaupt nicht zu rechtfertigen. Ich muß hervorheben, daß Plessner im Vorwort S. VI Anm. selbst feststellt, daß die $3^1/_2$ Jahre vor dem Abschluß des Druckes beendete Übersetzung seinen gegenwärtigen Anschauungen nicht mehr entspricht und auch nicht die volle Billigung von Prof. Bergsträsser findet und daß er in der Fahnenkorrektur schon die schwersten Verstöße gegen die deutsche Sprache ausgemerzt hat, „soweit das möglich war, ohne die Prinzipien der Übersetzung zu opfern". Inhaltlich ist gegen die Übersetzung nichts Wesentliches einzuwenden. Ein Kommentar (S. 275—287) erläutert einzelne Stellen.

Die bisher besprochenen Teile des Buches sind es, die für den klassischen Philologen in erster Linie in Betracht kommen werden[1]). Das Hauptinteresse des Orientalisten dürfte aber auf dem äußerlich umfangreichsten Teile der Arbeit (S. 39—143) liegen, der die Einwirkungen des Brysontextes auf die islamische Wissenschaft des *'ilm tadbīr al-manzil* behandelt. Es sind 12 Autoren, die hier einer näheren Betrachtung unterzogen werden, nämlich 1. Avicenna, 2. Miskawaih, 3. Naṣīr ad-dīn aṭ-Ṭūsī (mit einem Exkurs über das *Qābūsnāma*), 4. Ǧalāl ad-dīn ad-Dauwānī, 5. Ibn al-Ḥanā'ī, 6. ein anonymer Verfasser von persischen *aḫlāq*, 7. Šams ad-dīn aš-Šahrazūrī, 8. al-Āmulī, 9. 'Abdallāh ibn 'Alī al-Qādirī, 10. al-Īǧī, 11. al-Ġazālī, 12. Luṭfīzāde; dazu kommen noch Einflüsse auf zwei der bereits in einem früheren Abschnitt behandelten unmittelbaren „Ausschreiber und Epitomatoren" des arabischen Bryson, nämlich ad-Dimašqī und Ibn ar-Rabī', neben denen, um das hier noch nachzutragen, dort auch Faḫr ad-dīn ar-Rāzī und Ibn al-Fanārī stehen. Dieser Teil hat sich zu einer selbständigen Bearbeitung dieser interessanten Literatur ausgewachsen und umfaßt auch umfangreichere Übersetzungs- und Textproben (letztere auf S. 260—274)[2]). Plessner's Hauptergebnisse für die Geschichte der islamischen Ökonomik sind folgende: zwar ist das von 'Bryson' beeinflußte *kitāb as-Sijāsa* von

1 In welchem Sinne, habe ich an anderer Stelle angedeutet.

2 Daher lautet der Untertitel des Buches: *Edition und Übersetzung der erhaltenen Versionen, nebst einer Geschichte der Ökonomik im Islam mit Quellenproben in Text und Übersetzung.*

Avicenna für die Entwicklung der Ökonomik in allen Punkten vorbildlich gewesen, den klassischen Vollender dieser Wissenschaft aber stellen erst die *Aḫlāq-i Nāṣirī*, eine Zusammenarbeitung von Avicenna mit 'Bryson', dar. Der Einfluß des Brysontextes auf die islamische Ökonomik ist also ein doppelter: einmal auf Avicenna und dann teils direkt, teils wiederum durch Avicenna auf die *Aḫlāq-i Nāṣirī*[1]). Diese enthalten sehr viel Material, das sie in überreichlicher Menge vielfältigen Quellen entnehmen und klar zu disponieren versuchen — wenn auch nicht immer mit vollem Erfolg, so doch mit anerkennenswertem Bestreben. Es erhebt sich die Frage, woher die Hauptmasse dieses neuen Stoffes bezogen ist, und die sich aufdrängende Antwort ist: aus Persien. Es ist bezeichnend, daß das *Qābūs-nāma* zahlreiche Parallelen zu den *Aḫlāq-i Nāṣirī* bietet, obgleich es keine Quelle dafür gewesen sein kann. Die Frage nach den eigentlichen Quellen dieses Stoffes läßt Plessner mangels anderer Texte noch offen, er weist auch darauf hin, daß evtl. die Pahlavi-Literatur auf ihren Quellenwert zu untersuchen wäre. Jedenfalls steht fest, daß in den *Aḫlāq-i Nāṣirī* und den späteren islamischen Schriften über Ökonomik, die alle von ihnen abhängig sind, das Wissenschaftliche aus dem Hellenismus, das zur Ausfüllung verwandte *adab*-Material aus Persien stammt. Seit den *Aḫlāq-i Nāṣirī* kommt kein einziger neuer Gedanke mehr hinzu; die hervorragende Rolle dieses Textes in der Geschichte seiner Wissenschaft rechtfertigt es, daß er *in extenso* übersetzt wird (S. 59—104).

Bedeutsam ist das Schlußwort (S. 142f.), in dem Plessner versucht, die von ihm geleistete Arbeit in der Islamwissenschaft näher zu lokalisieren. „Der literarische Typus einer islamischen Wissenschaft konnte in seiner Entwicklung verfolgt und in vielen Punkten auch in seinen Ursprüngen aufgeklärt werden. Doch dies ist nur eine Vorarbeit", von der die Untersuchung in drei Richtungen weiterzugehen hätte. Zunächst wäre die Geschichte des ökonomischen Denkens im Islam zu behandeln, die von der Geschichte der Wissenschaft „Ökonomik" zu trennen sei; „was hier dargestellt wurde, kann höchstens den Eindruck einer Sterilität des wissenschaftlichen Denkens im Islam hervorrufen . . . Und doch hat es methodisch bis zu einem gewissen Grade selbständige Denker im Islam gegeben, gerade auf ökonomischem Gebiete", vor allem Ibn Ḫaldūn. „Eine zweite Aufgabe ist die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Religion im tatsächlichen Denken der Muslims über die Gegenstände der praktischen Philo-

---

1 Auch Miskawaih ist von Bryson beeinflußt und zugleich Quelle für die *Aḫlāq-i Nāṣirī*.

sophie" unter Heranziehung der „Data der Kulturgeschichte, die die tatsächliche Wirksamkeit der Gedanken auf die Menschen beleuchten". Die dritte Aufgabe ist, „die Entwicklung der übrigen Wissenschaften im Islam zu verfolgen, mit anderen Worten, die Geschichte des literarischen Typus der islamischen Enzyklopädie zu schreiben". Zu jeder dieser drei Forderungen sei mir eine kurze Bemerkung verstattet. Das Auseinanderklaffen der Wissenschaft der Ökonomik und des ökonomischen Denkens im Islam, von Plessner richtig beobachtet, ist nur ein Spezialfall; ein ähnliches Mißverhältnis besteht etwa zwischen der Wissenschaft der Rhetorik und der arabischen Prosa und Poesie, von der Beredsamkeit ganz zu schweigen; die Erklärung für diese und ähnliche Verhältnisse liegt wohl in der von H. H. Schaeder sehr stark betonten Tatsache (*Der Orient und das griechische Erbe*, in: *Die Antike*, Bd. IV, 226ff.), daß die Rezeption des hellenistischen Erbes im Islam unter reinen Nützlichkeitsgesichtspunkten und nicht aus humanistischer Gesinnung erfolgte, so daß die selbständigen Denker innerhalb des ein für allemal starr festgelegten Wissenschaftsschemas keinen Raum fanden. Dem zweiten Desideratum liegt die weitere richtige Beobachtung zugrunde, daß die hellenistischen Wissenschaften ziemlich beziehungslos und unvermittelt neben den religiös-islamischen stehen, ganz abgesehen von der tatsächlichen Praxis; Entsprechendes gilt aber auch von den religiösen Wissenschaften selbst, deren Beziehungen zueinander meistens nur durch die gemeinsame Grundlage des Islam vermittelt sind und nur selten unmittelbar hinüberreichen: ein Blick auf die Gelehrtengeschichte zeigt das ganz deutlich, und selbst die Polyhistoren haben es nur zu einer äußeren Vielfältigkeit und nie zu innerer Synthese gebracht. Es ist das um so auffälliger angesichts ihrer inneren Strukturähnlichkeit, die uns eben doch berechtigt, von einer islamischen Enzyklopädie zu reden, auf die sich der dritte Wunsch von Plessner bezieht; eine geistesgeschichtliche Behandlung dieses Themas wird aber auch nicht an den älteren Systemen enzyklopädischen Wissens im Orient vorübergehen dürfen, deren ältestes — zugleich das früheste überhaupt bekannte — das der babylonischen Wissenschaft ist.

Für seine sorgfältige Arbeit kann Plessner des Dankes sowohl der Orientalisten wie auch der klassischen Philologen sicher sein, der sich hoffentlich in einer regen Benutzung seitens beider zeigen wird. Nach dieser Einführung wird man weiteren Studien des Verfassers zur Geschichte der hellenistisch-islamischen Wissenschaften mit Interesse entgegensehen.

Freiburg i. Br. (Januar 1929). Joseph Schacht.

Miller, William McElwee, *Al-Bâbu'l-ḥâdî 'ashar, a Treatise on the Principles of Shî'ite Theology* (*Oriental Translation Fund*, N. S. Vol. XXIX). London 1928, The Royal Asiatic Society.

Die hier anzuzeigende Arbeit stellt die Übersetzung eines bekannten Handbuches über šī'itische Theologie dar. „Scheich Ṭūsī hatte ein großes Brevier *Miṣbāḥ al-mutahağğid* verfaßt und es selbst noch in einer zweiten verkürzten Ausgabe *al-Miṣbāḥ aṣ-ṣaġīr* veröffentlicht. Eine erweiterte Bearbeitung lieferte Raḍī addīn aṭ-Ṭā'ūsī in den zehnbändigen *Muhimmāt li-Ṣalāḥ al-muta'abbid*. aṭ-Ṭā'ūsīs Schüler Ibn al-Muṭahhar al-'Allāma al-Ḥillī entnahm daraus einen Auszug in 10 Kapiteln unter dem Titel *Minhāğ aṣ-ṣalāḥ* und fügte als elftes Kapitel einen knappen Abriß der Glaubenslehre nach den fünf *Uṣūl ad-dīn* hinzu. Dieser Zusatz erlangte bei dem Ansehen des Ibn al-Muṭahhar als des bedeutendsten Systematikers der mittleren Šī'a-Zeit seine Selbständigkeit und diente dem al-Miqdād al-Ḥillī als Vorlage für seine gewöhnlich als ‚Kommentar zum Elften Kapitel' bezeichnete *I'tiqāda* mit dem Titel *an-Nāfi' jaum al-ḥašar fī šarḥ al-bāb al-ḥādī 'ašar*" (nach Strothmann in *Ephemerides Orientales* 31 Nr. 72). Miller übersetzt den Text des Elften Kapitels und den Kommentar des al-Miqdād dazu.

Die Wahl des Textes ist glücklich, da er die šī'itisch-mu'tazilitische Dogmatik in präziser Kürze und doch auch nicht unverständlich zusammengedrängt darstellt, und das Buch erfüllt tatsächlich ein dringendes Bedürfnis in dieser Richtung. Die Übersetzung ist, wie ich nach umfangreicheren Stichproben urteilen kann, erfreulich genau, und die beizubringenden Korrekturen würden sich auf Kleinigkeiten beschränken. Vorangestellt sind einige Nachrichten über den Verfasser des Elften Kapitels, und 10 Seiten Anmerkungen und ein Index der Eigennamen und wichtigeren arabischen Termini bilden den Schluß.

Wir müssen dem Herrn Verfasser höchst dankbar dafür sein, daß er seine Tätigkeit in Persien in dieser Weise für die Wissenschaft fruchtbar gemacht hat; hoffen wir, daß er Zeit und Mittel finden möge, der Erforschung der Šī'a auch weiterhin seine sachkundige und wertvolle Mitarbeit zukommen zu lassen. Joseph Schacht.

C. V. Odé-Vassilieva [Dozentin des Arabischen am Leningrader Orientalischen Institut], *Specimens of Neo-Arabic Literature 1880—1925*. Part I: *Texts*. Edited and prefaced by I. J. Krachkovsky, Leningrad 1928. 2+XXV+258+IV S. 8⁰. $ 1.50. (*Publications of the Leningrad Oriental Institute* 25.)

Vorstehendes ist der offizielle englische Titel der hier anzuzeigenden Veröffentlichung, entnommen dem beiliegenden Prospekt,

der auf fünf Seiten ein englisches Résumé der im Original 25 Seiten umfassenden Vorrede Kratschkovsky's bietet, die in der Hauptsache kurze, aber inhaltsreiche Notizen über die zu Worte kommenden Autoren enthält; Titel und Vorwort des Buches selbst sind russisch, der Titel (und Index) auch arabisch.

Kratschkovsky führt das Résumé seines Vorworts mit folgenden Worten ein: "The total absence of text-books for the study of the modern literary Arabic not only in Russia, but also in Western Europe was the cause of the publication of this selection designed to help in the study of the modern Arabic prose writers. The size of the book permits giving specimens of different kinds of style which during the last four decades came to life in the Arabic speaking countries, from the strict imitation of the classical style to the free, lively outcome of oratorial and spoken language, influenced by the European literatures. The extracts from over forty works by twenty one authors contained in this book give sufficient material for understanding the works of any contemporary writer nearly unintelligible for the masters of nothing but the classical language. — The compiler chose the literature of the eighth decade of the last century to be the initial point of his [lies: her] selection, as the political changes in Egypt produced then a shock nearly in all Arabian countries and provoked the movement which is still going on there and which gave birth to the Neo-Arabic literature. The last works selected by him [lies: her] belong to the second decade of the present century".

Diese Chrestomathie, deren Inhalt und Ziel nicht besser charakterisiert werden kann als hier geschieht, füllt eine von allen Interessenten an der neuarabischen Schriftsprache schmerzlich empfundene Lücke in glänzender Weise aus. Das russische Vorwort führt die wenigen Vorläufer, die sie hat, sorgfältig auf; soviel ich sehe, fehlt nur das Buch von Sheringham, *Modern Arabic Sentences on Practical Subjects*, das zur Zeit der Veröffentlichung noch nicht bekannt sein konnte. Gerade die Vorläufer lassen um so deutlicher erkennen, ein wie wertvolles und in seiner Art einzigartiges Hilfsmittel wir hier vor uns haben.

Die aufgenommenen Stücke sind: 1. Muḥammad 'Abdu, Zweite Denkschrift über die Reform von Syrien; 2. al-Kawākibī, Despotismus und Wissenschaft; 3. Adīb Isḥāq, Ǧamāl ad-dīn al-Afġānī; 4. ders., Der Orient; 5. ders., Glückseligkeit nach Martyrium; 6. ders., Europa und der Orient; 7. Naǧīb al-Ḥaddād, Was ist Freiheit?; 8. ders., Ihr dient den Engländern!; 9. Sulaimān al-Bustānī, Verfassung und Auswanderung; 10. Ǧamīl al-Mudauwar, der achte Brief aus seinem Briefroman aus der Zeit Hārūn ar-Rašīd's; 11. Ǧirǧī Zaidān, Kap. 19 aus Armanossa; 12. ders., Kap. 22 aus al-'Abbāsa; 13. ders., Kap. 44 aus: Der Gefangene des

falschen Mahdī; 14. und 15. Farah Anṭūn, Kap. 1 und 19 aus: Das neue Jerusalem; 16. Walī ad-Dīn Jagan, Wie die Literaten im Orient sterben; 17. ders., *Lailat al-qadr*; 18. ders., Der Bosporus in einer Winternacht; 19. Muṣṭafā al-Manfalūṭī, Ǧirǧī Zaidān; 20. Amīn ar-Raiḥānī, die Vorrede zu den *Mulūk al-'Arab*; 21. ders., Revolution; 22. ders., Heile mich, Göttin des Tales; 23. und 24. Ǧabrān Ǧabrān, zwei Kapitel aus den Gebrochenen Flügeln; 25. ders., Ich liebe die Menschen mit Extremen; 26. 'Abdalmasīḥ Ḥaddād, Im Trauerhause; 27. Mīḫā'īl Na'īma, Das arabische Drama; 28. 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād, Ruhe; 29. ders., Willenskraft; 30. 'Īsā 'Ubaid, Das Tagebuch von Ḥikmet Ḫānum; 31. Muḥammad Taimūr, 'Azīz 'Īd; 32. Maḥmūd Taimūr, Der Reisende; 33. Malak Ḥifnī Nāṣif, Das Heiratsalter; 34. dies., Die Fehler der Männer; 35. Maij (Marjam Zijāda), Die Fortwirkung des Reisenden Loti; 36. dies., Vorwort zu: Dunkel und Strahlen; 37. dies., Das Lied des Flusses aṣ-Ṣafā; 38. dies., Zu den Füßen der Sphinx; 39. Salmā Ṣā'iġ, Die Geschichte von Ḥaifā aus ad-Dair; 40. dies., Ein syrisches Babylon; 41. dies., Über den Gedanken an das Arabische; 42. dies., Unser ökonomisches Leben.

Auf Frau Odé-Vassilieva entfällt die Auswahl und Anordnung der Stücke, Prof. Kratschkovsky hat die Einleitung verfaßt und die Drucklegung überwacht. Beiden gebührt der wärmste Dank für das hervorragende Hilfsmittel für die arabischen Studien in Europa, das sie geschaffen haben. Hoffentlich schenken sie uns auch bald den zweiten Teil, das Glossar[1].

Freiburg i. Br. (Januar 1929). Joseph Schacht.

[1] [Korrekturzusatz: Ist inzwischen Leningrad 1929 erschienen. Die Schriftleitung.]

C. Brockelmann, *Mitteltürkischer Wortschatz nach Maḥmūd al-Kāšγarīs Dīvān Luγāt at-Turk bearbeitet.* Mit Unterstützung der Ungarischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von der Körösi-Csoma-Gesellschaft (*Bibliotheca Orientalis Hungarica I*). Budapest, Körösi-Csoma-Gesellschaft, und Leipzig, Otto Harrassowitz, 1928. VI + 252 S. Groß-Oktav.

Die unschätzbare und als erster Versuch nach Konzeption wie Ausführung bewunderungswürdige Sammlung des türkischen Sprachguts im *Dīwān Luġāt at-Turk* von *al-Kāšġarī* (verf. 466 d. H.) bedarf, um für unsere Wissenschaft ganz ausnutzbar zu werden, einer vielseitigen mühevollen Erschließung. Die unglückliche Anordnung des *Dīwān* hat zur Folge, daß er von keiner Seite her gesehen ein über-

sichtliches Bild liefert, daß keine der zahllosen in ihm enthaltenen Mitteilungen ohne weiteres auffindbar ist, daß Zusammengehöriges auseinandergerissen und an den verschiedensten Stellen verstreut ist. So muß man, mag das Buch als Quelle dienen für historische, geographische, ethnologische, volkskundliche oder grammatische Untersuchungen, stets zur Gewinnung des Materials die ganzen drei Bände mehr oder weniger vollständig durchlesen; und ebenso auch, wenn man es lexikalisch auswerten will. Zwar gibt es sich als ein Lexikon, und mit viel Übung und Zeitaufwand mag man schließlich dahin kommen, die einzelnen Worte, so weit sie an der ihnen zukommenden Stelle des komplizierten Systems behandelt sind, zu finden; nie aber wird man sämtliche im *Dīwān* vertretenen Ableitungen einer und derselben Wurzel überschauen, nie die gelegentlichen Erwähnungen eines Wortes außerhalb seiner eigentlichen Stelle nutzbar machen können. Man braucht ein Lexikon zu diesem Lexikon. Den arabistisch-islamwissenschaftlich eingestellten unter den Turkologen würde ein Wortregister in arabischer Schrift allenfalls genügen. Aber sie bilden die Minderzahl gegenüber den des Arabischen nicht oder nicht ausreichend kundigen Turkologen und sonstigen Linguisten, und diesen — das ist die andere Seite der Erschließung des *Dīwān* — ist nur mit einem Buch gedient, das den wesentlichen Gehalt des *Dīwān* in lateinischer Umschrift mit Bedeutungsangaben in einer leicht zugänglichen Sprache darbietet. Ein solches Buch ist Brockelmann's *Mitteltürkischer Wortschatz*, der den Höhepunkt — noch nicht den Abschluß — einer langen Reihe verdienstlicher Beiträge zur Erschließung des *Dīwān* darstellt[1].

Das Türkische des *Dīwān* aus der arabischen Schrift in die lateinische zu übertragen, und die arabischen Bedeutungsangaben zu übersetzen, beides ist nicht einfach. Die arabische Schrift drückt auch im besten Fall das Türkische nicht vollkommen aus, da sie kein Mittel hat, *u* von *o* und *ü* von *ö* zu scheiden und die schwere und die leichte Vokalreihe nur gelegentlich zu trennen vermag; meist werden außerdem die im Prinzip vorhandenen Sonderzeichen für *p č v g* nicht verwendet, und so fallen auch *b* und *p*, *ğ* und *č*, *f* (oder *w*!) und *v*, *k* und *g*

1 S. III des Vorworts zählt Brockelmann seine den Fachgenossen wohlbekannten Arbeiten auf: *Māḥmud* (so!) *al-Kāšgharīs Darstellung des türkischen Verbalbaus* (*KS* 18. 1919); *Altturkestanische Volksweisheit* (*Ostasiatische Zeitschrift* 8. 1920); *Altturkestanische Volkspoesie I* (*Asia*, Probeband [*F. Hirth-Festschrift*] und II (*AM* 1. 1924); *Volkskundliches aus Altturkestan* (*AM* 2. 1925); *Maḥmud al-Kašgharī* (so!) *über die Sprachen und die Stämme der Türken im 11.* Jahrh. (*KCs.A.* 1. 1921). S. VI kündigt er eine Untersuchung über die Naturlaute und eine weitere über die „Hofsprache" bei al-Kāšġarī an.

zusammen. Man könnte sich mit strenger Transliteration — für jedes arabische Zeichen éin Umschriftzeichen — helfen und die Entscheidung, was gemeint ist, dem Benützer überlassen; aber alle Schwierigkeiten wären auch damit nicht beseitigt, und in sehr vielen Fällen läßt sich mit Hilfe anderer Quellen[1] die Entscheidung so sicher treffen, daß es sinnlos wäre, sie hintanzuhalten. Oder man könnte für die Zweifelsfälle besondere Zeichen verwenden, wie das Brockelmann z. T. in seinen früheren Arbeiten getan hat; aber dadurch wird das Schriftbild — von dem ja auch die alphabetische Anordnung abhängt — unerwünscht kompliziert. So hat sich Brockelmann entschlossen, stets einen bestimmten Laut anzusetzen. Ganz gefahrlos ist dies nicht: bei dem unvorsichtigen Benutzer kann der Eindruck entstehen, es wäre mehr überliefert, als tatsächlich überliefert ist. Manchmal hat Brockelmann auf die Unsicherheit der Umschrift ausdrücklich hingewiesen; vielleicht hätte das noch öfter geschehen können.

Auch die Übersetzung der Bedeutungsangaben hat ihre Schwierigkeiten. Al-Kāšġarī ist oft mehrdeutig, umständlich, hochtrabend, voll seltener Worte[2]; oft ist die Bedeutungsangabe nur in der Paraphrase eines Sprichworts oder Verses enthalten, und ihre Auffassung hängt von der Auffassung des ganzen Satzes ab. Brockelmann ist durchweg knapp, klar, präzis; man kann fragen, ob es nicht richtiger gewesen wäre, die Unsicherheiten im Original mehr zur Geltung kommen zu lassen. Das hätte mehr Raum gekostet; man hätte mehr in extenso übersetzen müssen, statt — wie das Brockelmann tut — nur den Hauptinhalt gekürzt wiederzugeben. Die Brauchbarkeit des Buches hätte dadurch gewonnen; auch die Bedeutungsangaben müssen den unkundigen Benutzer zu der Vorstellung verleiten, wir wüßten mehr als wir tatsächlich wissen.

Auch sonst werden nicht alle Wünsche erfüllt. Ich würde es für richtig gehalten haben, in viel größerem Maß, als es Brockelmann getan hat, Satzbeispiele mitzuteilen, wo sie vorliegen; dadurch würden die bloßen Bedeutungsangaben ergänzt und die Fälle, in denen wir auf sie allein angewiesen sind, herausgehoben werden. Dann schiene es mir angezeigt, durchweg sämtliche Ableitungen der gleichen Wurzel in einem Artikel zusammenzufassen; sie bequem überschauen zu können ist ja einer der Hauptzwecke eines Lexikons zum *Dīwān*. Bei Brockelmann ist z. B. S. 48 *čaġmaq* „festbinden" von dem eng zugehörigen *čaġylmaq* „festgebunden werden" durch *čaġy* „Peitschen-

1 Es ist sehr dankenswert, daß Brockelmann vielfach auf solche hinweist, besonders auf Radloff und die Turfan-Texte.

2 Der eigenartige arabische Wortschatz des *Dīwān* verdiente eine Untersuchung.

riemen" getrennt[1], und so fortgesetzt[2]. Sehr erwünscht wäre ein Dialektregister, in dem unter dem Namen jedes Stammes die sämtlichen Worte und Formen angeführt würden, die al-Kāšġarī seinem Dialekt zuweist. Und schließlich: die lexikalische Auswertung des *Dīwān* hätte sich vielleicht nicht ausschließlich auf die Ausgabe stützen, sondern auf die Handschrift selbst zurückgreifen sollen. —

Um von der Zuverlässigkeit des Gebotenen im einzelnen ein Bild zu gewinnen, habe ich den Buchstaben *č* (S. 48—60) auf das aus dem 1. Band des *Dīwān* stammende Material durchgeprüft. Als Grundlage konnte ich eigene Vorarbeiten für eine Wortliste zum *Dīwān* benützen: im Zusammenhang mit einer Vorlesung über Einführung in die Türksprachen hatte ich Sommer 1919 nach einer ersten Durcharbeitung des *Dīwān* eine Wortliste anzulegen begonnen und dazu den ersten Band ausgezogen, als ich erfuhr, daß nicht nur Brockelmann, sondern auch Hommel die gleiche Arbeit bereits weiter gefördert hätte, ja daß der Druck von Brockelmann's Bearbeitung bevorstünde; daraufhin habe ich die Fortsetzung meiner Vorarbeiten aufgegeben, nicht ahnend, daß ich 10 Jahre auf Brockelmann's Buch würde warten müssen. — Lücken hat die Nachprüfung nur ganz wenige ergeben, fast ausschließlich so, daß die Belegstellen hie und da unvollständig sind; Versehen sind mir ebenfalls wenige begegnet; zahlreicher sind die Bedenken gegen die Bedeutungsangaben. Ich führe die wichtigeren Einzelheiten kurz an.

S. 48 Z. 6 nicht „Peitschenknall", sondern „klatschendes Auftreffen (*waq'*) der Peitsche". Z. 8 sollte mit Fragezeichen versehen sein. Z. 9: die Angabe über den Ort, wo diese Fischart vorkommt (*buḥairat at-turk*), fehlt; für *är čabaq* l. *čabaq är*; „kleiner": besser „verächtlicher". Z. 10 *ḥašīja* schlechthin = „Matratze"? Z. 16 l. *čavyġ* statt *čavy* (ebenso S. 51 Z. 13). — **S. 49** Z. 15 ist *čulq*? *dr* kaum als Wiedergabe von جُلُقّ بدر zu erkennen. Z. 22 müßte zwischen der — überhaupt nicht erwähnten — außer-oghuzischen Bedeutung von *čanaq* „gedrehtes Holzgefäß, z. B. Salzfaß" und der oghuzischen (*qaṣ'a*) geschieden werden, wobei zu fragen ist, ob diese nicht schon als „Tontopf" anzusetzen ist (wie osmanisch). — **S. 50** Z. 3 kann *raǧul ḍarrāb li-l-a'nāq* nicht „Henker" heißen; dafür hätte al-Kāšġarī sicher andere Ausdrücke zur Verfügung gehabt, und die *qattāl*-Form liebt er sehr zur Wiedergabe von Gewohnheit, Neigung und Fähigkeit.

---

1 Gleichzeitig ist die alphabetische Ordnung gestört, denn vor dieser Gruppe stehen *čaġčoġ* und ein anderes *čaġy*, die hinter *čaġmaq* stehen sollten, da laut Vorwort die Infinitivendung bei der alphabetischen Ordnung nicht berücksichtigt ist. Auch solche Störungen sind häufig.

2 Auch wenn die zusammengehörigen Artikel wenigstens nebeneinander stehen, ist die Benutzung dadurch erschwert, daß Anfang und Ende einer Wortfamilie nicht gekennzeichnet sind.

Gemeint ist also wohl ein Fürst, der viele hinrichten läßt. Z. 10 l. 279 statt 379. Z. 11 füge hinzu I 391, 1. Z. 20 beruhen die beiden nebeneinander stehenden Bedeutungen „sich drehen" (Brockelmann früher „hin- und hergedreht werden") und „flackern" auf verschiedener Auffassung der gleichen Belegstelle (der einzigen vorhandenen). Z. 23 „kahl": besser „kahlköpfig". Z. 28 l. *čaruq* statt *čary(u)q*; nur bei der in der folgenden Zeile angeführten Ableitung sind beide Vokale belegt. — **S. 51** Z. 4 *rahn* = „Strafe"? Z. 5: es wird sich nicht um Graben eines neuen Kanals handeln, sondern (ein Fall, der in dem im Kern vorislamischen Wasserrecht des Islam eine große Rolle spielt) um Ausschlämmen eines schon vorhandenen. Z. 5: die Angabe des Dialekts (čikil) fehlt. Z. 11 ist „Feueranzünder" für *ḍaram* („Brand zum Anzünden des Feuers") mißverständlich, Z. 12 „brennbare Erde, Torf" für *arḍ ḏāt ḍaram* mindestens mit Fragezeichen zu versehen. Z. 25f. bleibt unklar, was unter „Aprikosen- und Rosinenspalten" verstanden werden soll; die genaue Bedeutung des Wortes, das Brockelmann auch S. 58 Z. 24 mit „Spalt" wiedergibt, ist unsicher. Ist etwa *fullaiq* zu lesen, das die Lexika allerdings nur als *ḫauḫun jatafallaqu ʿan nawāhu* kennen? — **S. 52** Z. 4 sollte mindestens mit Fragezeichen versehen sein. Z. 5 l. *čükdi* statt *čäkdi*; entsprechend ist das Wort alphabetisch einzuordnen. Z. 14: daß *ṭāq* „Kleid" heißen soll, ist ganz unsicher; viel wahrscheinlicher ist es eine Mütze (vgl. das moderne *ṭāqīja*). Z. 14 „Knaben": l. „Sklaven". Z. 18 „Klippschiefer": l. „Klippschliefer". Z. 26 „*činšütürük*, jämäk": l. „*činšütürüksämäk*"; doch s. unten. Z. 26 „kugelförmig": „haselnußartig" (*amṯāl al-banādiq*); S. 56 Z. 24 spricht auch Brockelmann von einer Art Nuß. Z. 35 „Körperschwere": nach al-Kāšġarī ist *čär* nur ein die Körperschwere malender Laut. Z. 36 *čärlik*: l. *čärlikdä*. Z. 37: auch die Bedeutung b) ist oghuzisch. — **S. 53** Z. 3 hinzuzufügen I 115, 5. 271, 14. 368, 16. 428, 8 und ein Verweis auf *ülkär*. Z. 11 sollte die Bedeutungsangabe für *čärlik* genau mit der S. 52 Z. 36ff. übereinstimmen. Z. 24 ist „eiserner Kessel" statt „Scherben eines großen Steingefäßes" (*al-ǧurn* [wohl so zu lesen für das *al-ǧazn* des Textes] *wa-l-burma al-aʿšār*) mir unerklärlich. Z. 33 ist die Bedeutung „drechseln" ganz unsicher; das *naqqārun li-s-sahmi wa-huwa an judauwira⟨hū?⟩ ʿalā ẓufrihī* scheint sich irgendwie auf die auch sonst Berücksichtigung findende Technik des Bogenschießens zu beziehen. — **S. 54** Z. 4 sollte gesagt sein, daß nach al-Kāšġarī *čyčamuq* (und ebenso wohl das vorhergehende Wort) ungebräuchlich ist. Z. 13 l. „arġu" statt „ġuzz, qyfč". Z. 17 *cyġyr* (so!): der Text hat *čaġyr*, und wenn etwa Brockelmann dies nach den Ableitungen in *čyġyr* korrigieren will, müßte das gesagt sein. Z. 20 fehlt, daß *čyġry* nach dem *Dīwān* auch für sich allein = arab. *falak* ist. Z. 34 ist die erste Belegstelle für *čyn* ganz unsicher; an der zweiten ist es Substantiv „Wahrheit", nicht Adjektiv. — **S. 55** Z. 10ff. ist als Bedeutung von *čyqmaq* hinzuzufügen „vergehen" und als Beleg I 351, 14. Z. 29 l. *čynaḫsy* (so in den Berichtigungen der *Dīwān*-Ausgabe) statt des (auch vom ursprünglichen Text der Ausgabe abweichenden) *čyḫšansy*; entsprechend ist das Wort anders einzuordnen. Z. 35 *čig* ist zu streichen (Fehler für *čim* S. 56 Z. 23). — **S. 56** Z. 2 „Brokatnäherei": daß *muqarqam* vielmehr „gestickt" bedeutet, wie man das schon aus dem Zusammenhang entnehmen

müßte, ergibt die ausführliche Erklärung III 223, 3f.; danach ist auch Z. 9 für „mit Brokat benähen" einzusetzen „(Brokat mit Gold) sticken". Z. 24 hindern die im Text der Ausgabe vorhandenen Vokale (vgl. auch die Berichtigungen) nicht, entsprechend dem *čäništürük* S. 52 Z. 26 zu vokalisieren *činäštürksämäk* (Brockelmann *činšü-*). — **S. 57** Z. 4 l. „*čivgin* bekömmlich (Speise oder Futter)" statt „*čivgin aš* bekömmliche Speise oder Futter". Z. 14f. ist „Kampf, Streit" als Übersetzung von *ğidāl* mißverständlich; denn es handelt sich im Gegensatz zum Krieg (*jağy* „Feind") um den Redekampf bei der Beratung. Z. 25 hinzuzufügen I 336, 5. Z. 33 l. *jul* statt *jil*. — **S. 58** Z. 16 als Bedeutung hinzuzufügen „Bodensatz" und als Beleg I 267, 10. — **S. 59** Z. 6 „Kuchen": es handelt sich deutlich um eine Brotart.

Kleinigkeiten dieser Art zwingen zwar zusammen mit den allgemeinen Vorbehalten gegen Umschrift und Übersetzung zu einer gewissen Vorsicht bei der Benutzung; sie können aber ebenso wenig wie die vorher aufgeführten grundsätzlichen Desiderata die große Bedeutung von Brockelmann's Buch mindern und das Verdienst schmälern, das er sich erworben hat, indem er in selbstloser mühevoller Arbeit ein äußerst wichtiges Material weiterer wissenschaftlicher Verarbeitung zugänglich gemacht hat. Sein *Mitteltürkischer Wortschatz* wird ein unentbehrlicher Bestandteil des Rüstzeugs aller Turkologen werden.

München, September 1929. G. Bergsträßer.

Björkman, Walther, *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten*. (Abhandlungen aus dem Gebiete der Auslandskunde Bd. 28 — Reihe B. Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen. Bd. 16.) Hamburg (Friederichsen, De Gruyter & Co. m. b. H.), 1928.

Schon zu Beginn unseres Jahrhunderts war ein Band von al-Qalqašandī's Monumentalwerk *Ṣubḥ al-Aʿšā* gedruckt worden. Einige Jahre später folgte die Edition des (vom Verfasser selbst stammenden) Auszuges *Ḍauʾ aṣ-Ṣubḥ al-musfir*. Beide Publikationen konnten indes aus finanziellen Gründen nicht zu Ende geführt werden. Und doch kam die Ägyptische Staatsbibliothek einem großen Bedürfnis entgegen, als sie trotz der vorausgegangenen Mißerfolge zum Neudruck des ganzen Werkes schritt (1913—20). Davon zeugt die Tatsache, daß die vierzehnbändige Ausgabe innerhalb weniger Jahre vergriffen wurde.

Die gewaltige Kompilation al-Qalqašandī's war, wie bekannt, als Lehrbuch für die Korrespondenz der Sekretäre im ägyptischen Staatsdienst gedacht. Sie enthält eine enzyklopädische Zusammen-

fassung des gesamten Wissens zu des Autors Zeit[1]. Es ist klar, daß ein solches Werk auch für uns ein eindringliches Interesse besitzt. In der Tat hat denn auch der *Ṣubḥ* in Europa vielfältige Frucht getragen. Ohne die bekannten älteren Arbeiten noch einmal aufzuzählen, erinnere ich nur an die wertvolle Hilfe, die der *Ḍau' aṣ-Ṣubḥ* und sein Grundwerk R. Hartmann für seine *Politische Geographie des Mamlūkenreiches* in *ZDMG* LXX geleistet haben, oder an die Bedeutung des *Ṣubḥ* für die trefflichen Spezialuntersuchungen von G. Wiet zur islamischen Epigraphik und Mamlūkengeschichte, und an seine Verwertung als Quelle für M. Gaudefroy-Demombynes, in seinem Buche *La Syrie à l'époque des mamelouks*, Paris 1923.

Nunmehr legt W. Björkman das im wesentlichen bereits 1926 abgeschlossene Ergebnis seiner Beschäftigung mit dem *Ṣubḥ* vor. Bei der reichen Fülle des Inhaltes von al-Qalqašandī's Werk kann ein Bearbeiter natürlich unter verschiedenen Gesichtspunkten an den Text herangehen. Entsprechend dem Charakter des Buches als Kompilation erwies es sich als notwendig, zunächst einmal die literargeschichtliche Seite zu beleuchten. Dieser Aufgabe hat sich Björkman S. 75—86 unterzogen. Er hat, nach Wissenschaften getrennt, die (meist von al-Qalqašandī genannten) Quellen geordnet und die Titel durch bibliographische Angaben z. T. genauer bestimmt oder ergänzt. Hierbei zeigt sich, daß al-Qalqašandī eine Reihe von Werken benutzt hat, die für uns überhaupt verloren oder wenigstens nicht im Druck zugänglich sind. Anhangsweise gibt B. S. 86 auch eine (vornehmlich aus den beiden ersten Bänden des *Ṣubḥ* zusammengestellte) Liste der vorkommenden Dichterverse. Hier sind die Überschriften in den Gruppierungen nicht sehr glücklich gewählt, wenn sich unter der Rubrik „An weniger bekannten Dichtern kommen vor" Namen wie al-Muraqqiš al-Aṣġar, ar-Rā'ī, 'Adī b. Zaid, al-'Aǧǧāǧ u. a. finden, während z. B. Ibn ar-Rūmī und Ibn Maṭrūḥ zu den „klassischen Dichtern, die sich ihrer bekannten Wertschätzung erfreuen", gerechnet werden[2].

Den umfangreichsten Teil des Buches (S. 87—177) nimmt eine Inhaltsangabe des *Ṣubḥ* ein. Für diese schuldet jeder Benutzer des

---

1 Cfr. Brockelmann, *GAL* II 134; *EI* II 749.

2 Drei Kleinigkeiten mögen hier noch erwähnt werden: 1. Zu der *Kunja* „Abu'ṭ-Ṭaijib" sollte doch für europäische Leser der uns geläufigere Name „al-Mutanabbī" hinzugefügt werden. 2. Der in der Aufzählung zuletzt genannte Dichter heißt „Jazīd b. aṭ-Ṭaṯrija" (auch im Index falsch). 3. Zu S. 104, Z. 21: Die Stadt in Chūzistān umschreibt man nach einem arabischen Werk wohl am besten: „Arraǧān"; oder aber „Arǧān" bzw. „Arḫān", s. *EI* I 477f.

Qalqašandī dem Verfasser reichen Dank, erweist sie sich doch als ein vortrefflicher Schlüssel zur Erschließung des gehaltvollen Stoffes im *Ṣubḥ*. Erst jetzt wird die Auswertung des kulturgeschichtlich so interessanten Materials des *Ṣubḥ* bequem ermöglicht.

Unter den Gesichtspunkten, die B. zur Durcharbeitung des *Ṣubḥ* bestimmt haben, haben die wirtschaftsgeschichtlichen Momente in dem Buche keine Berücksichtigung gefunden, wir hoffen aber, daß der Verfasser sie, wie er im Vorwort ankündigt, noch an anderer Stelle ausführen wird. Dagegen konzentriert sich ihm das Hauptinteresse auf die kulturgeschichtlich bedeutsame Frage: Wie sah die Behörde aus, für deren Beamte al-Qalqašandī seine Anweisung in erster Linie schrieb, und wie funktionierte sie? Björkman hat diese Untersuchung an den Anfang (S. 17—55) gestellt und sein Buch nach ihr benannt. In Wirklichkeit sind die beiden vorhin besprochenen Teile mit diesem Problem nur lose durch die Personalunion al-Qalqašandī's als gemeinsamer Grundlage für die Behandlung aller drei Teile verknüpft. Zur Vervollständigung werden S. 56—72 noch recht nützliche Listen von Schreibern und *Dīwān*chefs gegeben.

Natürlich stand es a priori fest, daß der Staats*dīwān* in Ägypten nichts von vornherein Fertiges und nichts Unveränderliches sein kann. Der Ausgangspunkt seiner Entwickelung ist selbstverständlich in den Staatskanzleien der Umaijaden und ʿAbbāsiden einerseits und in der Büropraxis der Byzantiner andererseits zu suchen (S. 1—16). Für die Aufhellung der Geschichte des *Dīwān*s hat der Verfasser mit großem Fleiße die der jeweiligen Periode zeitgenössischen *Inšā'*- und *Adab*werke verwertet. Daß das Funktionieren der gesamten Verwaltung aus diesen Werken heraus noch „nicht überall klar" wird, wie B. S. 46; 47, Anm. 1 selbst bemerkt, darf gewiß niemanden in Erstaunen setzen, da doch die Schreiber solcher Bücher bei ihren Lesern eine genauere Kenntnis der zu ihrer Zeit üblichen Verhältnisse voraussetzen durften, als wir sie haben, und daher häufig auf nähere Erklärungen verzichten konnten; uns wird das Verständnis außerdem durch den Wandel im Ablauf der Geschichte erschwert. Nicht von der Hand zu weisen ist ferner ein Bedenken, das Björkman gleichfalls gelegentlich äußert (S. 20), daß nämlich den Spezialwerken oft eine gewisse Tendenz nicht fremd ist, sei es daß sie panegyrisch gedacht sind, sei es daß sie Reformen erstreben oder daß sie aus dienstlichen Gründen dieses und jenes verschweigen[1]. Um die realen Ver-

1 Hierher sind etwa noch Angaben zu zählen, wie sie sich S. 23 unten; S. 29 Mitte finden. — Zutreffend dürften wohl auch die Ausführungen G. Wiet's in *Syria* VII 163, Anm. 2 über den Gebrauch der *ta'mija* im Verkehr des Hofes mit den Regierungsstellen in Syrien sein.

hältnisse klar zu übersehen, bedarf es noch des Prüfsteins der historischen Dokumente und Originalurkunden. Ihrer kann man nicht entraten, auch wenn man sich vergegenwärtigt, daß ein Teil der von al-Qalqašandī gegebenen Beispiele nicht leere Formulare, sondern Kopien von Originalschreiben sind. Ob man diese Aufgabe jemals in idealer Weise wird lösen können, darf man billig bezweifeln, näher werden wir ihrer Lösung jedenfalls kommen, wenn einmal das beträchtliche Material der Papyri restlos aufgearbeitet ist und mit dem der Texte und Inschriften verglichen werden kann. Bei dem heutigen Stande unserer Kenntnis aktenmäßiger Belege über die ägyptische Regierungspraxis kann man natürlich eine Lösung in dem oben skizzierten Sinne nicht erwarten, und wir dürfen Björkman dankbar sein, daß er uns einstweilen die Tätigkeit der Büros veranschaulicht hat, wie sie sich nach dem Bilde, das einer ihrer Beamten selbst gezeichnet hat, darstellt.

E. Bräunlich.

Gabriel, Alfons, *Im weltfernen Orient*. Ein Reisebericht mit 116 Abbildungen, 5 Teilkarten und einer Übersichtskarte. Verlag von R. Oldenbourg, München und Berlin, 1929. XVI, 366 SS., geb. RM. 30.—.

Das Buch zeugt von einer heißen Liebe zu den Ländern des Vorderen Orients, den der Verfasser auf mehreren Reisen besucht hat. Es war eine alte Sehnsucht, die ihm, dem in niederländischen Diensten stehenden österreichischen Arzt, den Plan zu seiner jüngsten großen Reise 1927/28 eingegeben hat, und es war das Gefühl der inneren Verbundenheit mit der Romantik des Orients, das ihn sowie seine Gattin, Frau Agnes Gabriel-Kummer, alle die unendlichen Mühen und Strapazen dieser Reise überwinden ließ. Frau Gabriel, welcher das Buch gewidmet ist, hat durch die eigene Führung eines Tagebuches, dessen Notizen in den Verlauf des Berichtes mit hineingearbeitet sind, an der Veröffentlichung gleichfalls einen Anteil.

Das Hauptziel der Unternehmung sollte der Versuch sein, von Masqaṭ aus über das Randgebirge in das Innere von Südostarabien einzudringen. Der Plan mußte bald aufgegeben werden, da der englische politische Agent in Masqaṭ auf Weisung des britischen Residenten von Būšīr die Einreiseerlaubnis versagte. Die beiden Reisenden entschlossen sich daher, nach Bender ʿAbbās überzusetzen, um bisher unerforschte oder wenig bekannte Gegenden von Persien zu besuchen.

Ihre Route führte sie zunächst nach Osten in die bis jetzt nur von wenigen Europäern betretene Gebirgslandschaft Bašākird mit der Hauptstadt Anguhrān, dann nordwärts nach Rūdbār. Von Biženābād,

wo sie Gäste Ḍarġām's, des Herrschers von Rūdbār, waren, machten sie einen Abstecher nach Osten in die abflußlose Senke, die in sich den von den westlichen Gebirgen kommenden Ḫalīl-Fluß und den aus Osten kommenden Bampūr-Fluß zu einem zeitweiligen See vereinigt. Auf dem Weitermarsch wurde der Ǧebel Bāriz durch den wenig begangenen Zurnāḥ-Paß (2091 m) überwunden.

Wiederholte Fieberanfälle der Frau Gabriel zwangen die Ehegatten, sich in Bam zu trennen. Während erstere die direkte Automobilstraße nach Kirmān benutzte, gelang es dem kühnen Arzt trotz aller Widerstände, den weit östlichen, gefährlichen Marsch durch die Lūṭ-Wüste von Zangī Aḥmad über Balōc-Āb nach Kašīt und von da über Ḫabīs nach Kirmān durchzusetzen. Mit einem Ausflug in das südliche Bergland begann wieder die gemeinsame Reise. Darauf brach man von Kirmān nach Norden auf, um, die Automobil- und Pilgerstraßen vermeidend, über Bahābād durch die Lūṭ nach Ṭabbas zu gelangen. Von dort ging es nach Ḥalwān, wo man die Durchquerung der Großen Kawīr in Angriff nahm. Die Hauptstationen waren: Ḫūr und nach Umwanderung der bisher unbekannten ostwärts vorspringenden Gebirgsinsel Domdār: Ǧandaq und Semnān. Von dort brachten Autos die Reisenden nach Teherān und später nach dem ʿIrāq und Syrien.

Was die Leser dieser Zeitschrift an dem Buche am meisten interessieren wird, sind die geographischen Ergebnisse der Reise. Aus diesem Grunde habe ich die Route etwas eingehender skizziert. Ihre Beschreibung sowie die Eintragungen in die fünf Teilkarten sind geeignet, unsere Kenntnis der Geographie des Landes erheblich zu fördern. Dem Verfasser selbst kommt es offenbar noch mehr auf geologische und petrographische Aufnahmen, daneben auf botanische und zoologische Forschungen an. Für den Orientalisten, der aus der Lektüre des Buches Beiträge zur Geschichte des Landes erhofft, ist der Ertrag gering. Die Wiedergabe historischer Lokaltraditionen kommt über wenige Ansätze nicht hinaus. Es zeigen sich auch einige philologische Unzulänglichkeiten, über die jedoch mit dem Verfasser hier nicht gerechtet werden soll. Gegenüber diesen Einschränkungen will ich aber nicht verschweigen, daß von mir mannigfache Einzelbemerkungen auf ethnographischem Gebiet, über Sitten und Anschauungen der Bewohner, über Vorkommen von Tieren und Pflanzen dankbar begrüßt worden sind. Die zahlreichen Abbildungen sind sehr instruktiv und gut reproduziert. Im Ganzen bildet also das Werk eine nützliche und erfreuliche Bereicherung unserer Reiseliteratur über den Orient. E. Bräunlich.

Gotthard Jäschke und Erich Pritsch: Die Türkei seit dem Weltkriege. Geschichtskalender 1918—1928. (*Veröffentlichung der Deutschen Gesellschaft für Islamkunde.* Aus *Die Welt des Islams*, Bd. 10.) Berlin 1929. 8°, 154 S. Preis 6.—RM.

Wir sind den Herren Verfassern vorliegenden Geschichtskalenders zu großem Dank verpflichtet, da sie uns exakte Daten und Notizen über einen Zeitraum geben, der für die neue Türkei besonders bedeutsam ist. In knapper Form wird das einzelne Ereignis, meistens mit Belegen, aufgeführt. Zur leichteren Orientierung folgen in Petit-Satz synchronistische Ereignisse außerhalb der Türkei. Der besondere Wert dieser Arbeit liegt darin, daß Jäschke die nicht jedermann zugänglichen Quellen wie das Regierungsblatt *Ḥākimijet-i-millije*, das Gesetzblatt *Resmi ǧeride*, die Sitzungsberichte der Großen Nationalversammlung, die amtliche Gesetzessammlung (*T. B. M. M. Qavānin meǧmūʿasy*), die systematische Sammlung aller gegenwärtig geltenden Gesetzẹ von Edīb Kemāl (*Qānūnlarymyz*), ferner das bis 1922 in Stambul erschienene Gesetzblatt der Stambuler Regierung *Taqvim-i-veqājiʿ* und die Sitzungsberichte des alten Stambuler Abgeordnetenhauses durchgearbeitet und verarbeitet hat, was schon allein in sprachlicher Beziehung eine bedeutende Leistung darstellt. Gerne hätte man es gesehen, wenn die Stambuler Tagespresse, und zwar auch die inoffiziöse, die nach dem Kriege bis noch vor zwei Jahren sich größerer Freiheit erfreuen konnte als heute, in stärkerem Ausmaß berücksichtigt worden wäre.

Daß ein Fachmann wie E. Pritsch beim Werke mitgeholfen hat, ist besonders erfreulich; konnte so doch auch in größerem Umfang die zeitgenössische Türkeiliteratur benützt werden. Die auf drei Seiten enggedruckten Literaturnachweise (S. 3—5) sprechen eine beredte Sprache vom Fleiß der Verfasser. In der fast lückenlosen Bibliographie vermißt man leider die *Revue du Monde Musulman*.

Das Werk beginnt mit dem 30. Oktober 1918: „Waffenstillstand von Mudros“ und endigt mit dem 1. Januar 1929: „Errichtung der 'Nationalschule'“. Reiche Nachträge (S. 129—154) ergänzen dieses praktisch und übersichtlich angeordnete Werk. Im Anhang (S. 125 bis 129) werden die gegenwärtige Regierung der Türkischen Republik, Präsidium und Legislaturperioden der Großen Nationalversammlung verzeichnet. Hier folgt dann, obwohl nicht ganz den Zwecken des Buches entsprechend, der Text des Unabhängigkeitsliedes, die Nationalhymne der neuen Türkei, die aber bei den meisten Anlässen durch den viel populäreren *Sakaria*marsch (im Buche gleichfalls gegeben) ersetzt wird. Der Abdruck und die Übersetzung — letztere nur von Strophe 1 und 10 — des Unabhängigkeitsliedes, das den bekannten

Dichter Meḥmed ʿĀkif zum Verfasser hat, der es nunmehr auch vorgezogen hat, die „wehende rote Fahne" der neuen Türkei vom sicheren und muslimischen Kairo aus zu beobachten, war schon deswegen in diesem Buche überflüssig, da A. Fischer im *Islam* Bd. XIII, 1923, S. 97ff. "*Die Nationalhymne der Kemalisten*" in mustergültiger Edition und Übersetzung geboten hat. Bei der Textniederschrift scheint aber — neben kleineren Unrichtigkeiten in der Orthographie — vollständig übersehen worden zu sein, daß das Gedicht im Versmaß *Remel* geschrieben ist, sonst hätten nicht so viele Auslassungsfehler vorkommen können[1]. Es ist daher ratsam, bei Text und Übersetzung die Fischer'sche Arbeit heranzuziehen.

Dieser kleine Mangel auf philologischem Gebiete kann natürlich in keiner Weise den Wert des Buches herabsetzen. In Einzelheiten wohl nur für den voll auswertbar, der einigermaßen mit dem Verlauf der Dinge in der Türkei vertraut ist, bildet das Buch eine solide Basis für alle Studien zur türkischen Zeitgeschichte. Die Probleme in der Geschichte der neuen Türkei richtig zu erfassen, sich eine klare Vorstellung von dem wirklichen Geschehen, den positiven Taten des neuen Regimes und überragenden Persönlichkeiten wie Muṣṭafā Kemāl zu machen, dazu bietet das Buch eine verläßliche Hilfe. Aber neben den mehr oder weniger bekannten Ereignissen wurden in dem Buch auch solche Dinge registriert, die der Aufmerksamkeit Europas zum Teil entgangen sind[2]. Das alles ist der große Vorzug dieser von der Deutschen Gesellschaft für Islamkunde in tadelloser Ausstattung herausgebrachten Publikation.

Herbert W. Duda (Konstantinopel).

1 Im Text ist bei Strophe 10 der dritte Vers vollständig ausgefallen.

2 So finden wir z. B. die Grundzüge des großen Kurdenaufstandes von 1925 klar gezeichnet. Bekanntlich sind heute noch die Ostwilajete etwas unruhig und für den Ausländer unzugänglich. Die mehrfach in der letzten Zeit im Ausschreibungswege ergangenen Verbandstoff-Bestellungen der Armee-Inspektion Siwas sind die einzige Kundgebung amtlicherseits, die auf dort herrschende unsichere Verhältnisse schließen läßt. Der Führer des Kurdenaufstandes Scheich Saʿid ist hingerichtet worden, sein Sohn aber ist Zögling der Militärschule in Bagdad. [Korrekturzusatz: Der Sohn des Scheich Saʿid wurde inzwischen auf türkischem Gebiet ergriffen und hat sich als angeblicher Leiter der kurdischen autonomistischen Organisation „Hobion" vor dem türk. Gericht zu verantworten. Daß der latente Kriegszustand augenblicklich wieder in offene Revolte umgeschlagen ist, die in den Wilajeten Van und Bayazit zu schweren Kämpfen geführt hat, ist aus der europäischen Presse wohl ersichtlich geworden.] Zieht man noch in größerem Maße die englische Presse heran, dann ist wohl schon jetzt die Geschichte dieser starken Opposition, die das Reformwerk Muṣṭafā Kemāl's gefunden hat, zu schreiben.

Albert Wesselski, *Märchen des Mittelalters*. Berlin 1925, Herbert Stubenrauch. gr. 8°, XXIII, 272 pp.

A. Wesselski ist der orientalistischen Welt durch sein ausgezeichnetes Werk *Der Hodscha Nasreddin*[1] rühmlichst bekannt. Trotz der starken Inanspruchnahme durch seine Stellung als Hauptschriftleiter der politisch sehr aktiven Tageszeitung *Deutsche Zeitung Bohemia* in Prag, findet W. immer die Muße, den Folkloristen ein Geschenk nach dem anderen zu machen. — Das hier vorliegende Werk enthält 66 Märchen oder Märchennovellen des Mittelalters. Neben Märchen, die den Fachleuten bereits bekannt sein dürften, bringt W. im Textteil sowie in den reichen, auf 80 Seiten in Petit gedruckten Anmerkungen, die sich manchmal geradezu zu Abhandlungen auswachsen, viel bisher unbeachtet gebliebenes oder sogar bisher unbekanntes Material heran. So werden uns in dem Buche zum ersten Male Märchen vorgelegt, die dem für die Märchenforschung und vergleichende Literaturgeschichte wichtigen Werke *Compilatio singularis exemplorum*[2] entnommen sind.

In der Einleitung (pp. XI—XXIII) legt W. seine Ansichten über die Märchen des Volkes und der Literatur dar und setzt sich mit den Forschungsmethoden, besonders mit denen der finnischen Schule auseinander. Unter anderem erwähnt hier W.: daß die einzelnen Motive untereinander ganz wesentliche Unterschiede auf Grund der Entstehung aufweisen; auch beruhten die einzelnen Motive durchaus nicht immer auf religiösen oder transzendentalen Meinungen, vielmehr seien es allmenschliche Züge, die uns in den Motiven entgegentreten. Das Märchen beschäftige sich mit einem Gesellschaftszustand, der entwicklungsgeschichtlich zu fassen sei. Die Verhältnisse des Gemeinschaftslebens seien nicht nur aus der Form erkennbar, es kämen vielmehr auch die Umstände, die die Entwicklung eben dieses Gemeinschaftslebens bewirkt haben, zum Vorschein. — Einen wertvollen Blick auf die Genese des Märchens schenkt uns W. durch seine Ansicht, daß jeder neue Gedanke im Kampf mit dem Widerstand, den er entfacht, eine Reihe von Gleichnissen und Erzählungen auslöst, die selbst dann, wenn der Widerstand aufhört, durch das Spiel der Phantasie weiter anwächst. Von einer ähnlichen Voraussetzung geht ja m. E. auch das Schwankmotiv aus, nur daß hier noch Spott und Witz hinzukommen und die Phantasie etwas an Buntheit verliert. Auch Wesselski's ansprechende Einteilung der Märchenmotive in Mythen-

[1] A. Wesselski, *Der Hodscha Nasreddin*, 2 Bde., Weimar 1911.

[2] Nach der Handschrift der Stadtbibliothek von Tours, verglichen mit den Handschriften von Bern und Upsala.

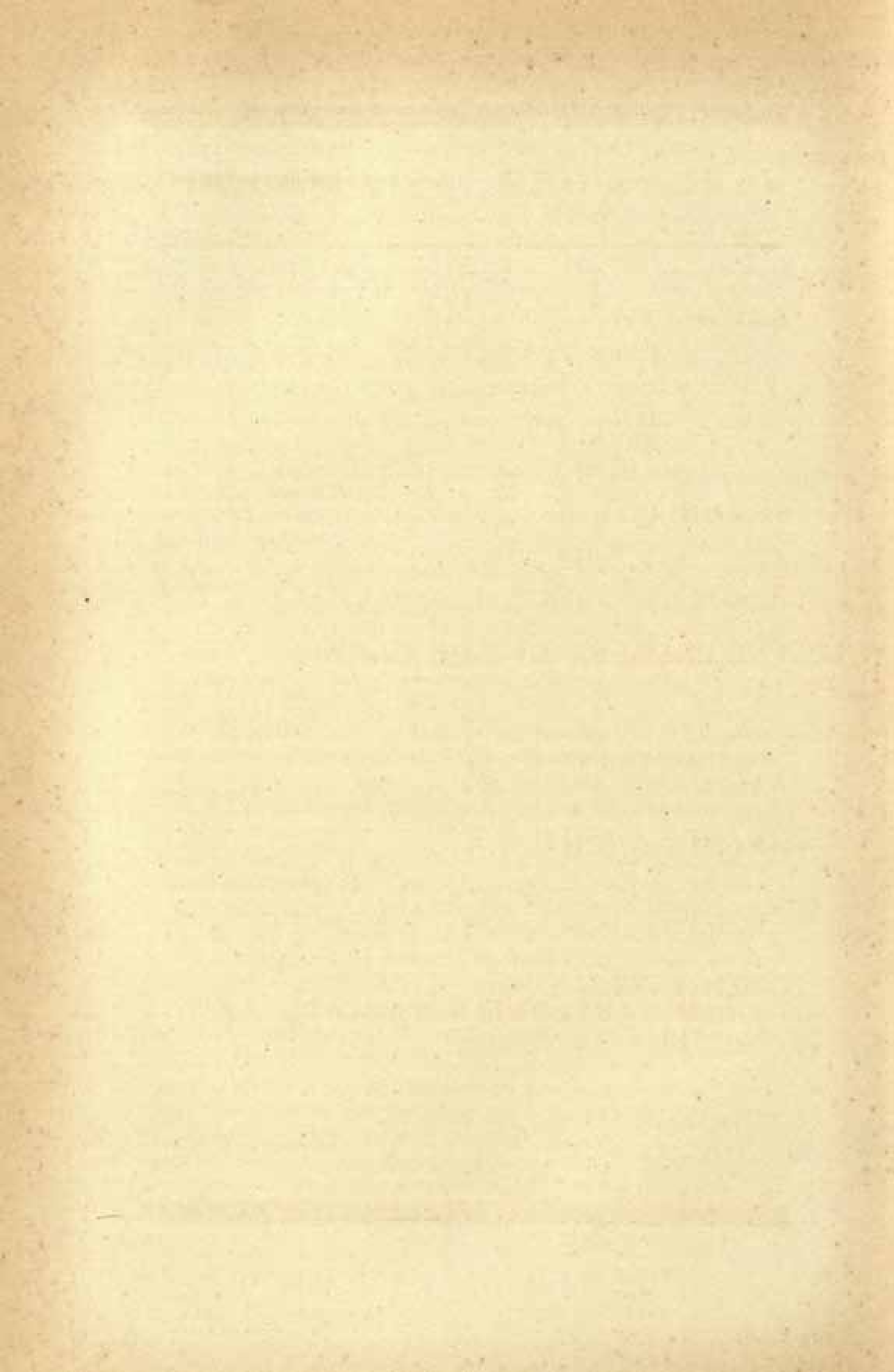
motive, Gemeinschaftsmotive und Kulturmotive erhellt das Problem und die Frage nach der eigentlichen Art des Märchens.

In den Anmerkungen (pp. 185—265) gibt W. einen Parallelen- und Variantennachweis, der von der großen Belesenheit des Autors reichlich Zeugnis ablegt und auch für den Orientalisten von großem Interesse ist, da W. alles bisher von der Orientalistik geförderte Material berücksichtigt hat. Ein geschicktes Sachregister erhöht die Brauchbarkeit des Buches. Benutzt man dazu noch O. Rescher's trefflichen „Anhang"[1], so wird hiermit auch dem Fernerstehenden eine Einarbeitung in den orientalischen Folklore gewährleistet.

Herbert W. Duda.

---

[1] J. Oestrup's *Studien über 1001 Nacht*, aus dem Dänischen (nebst einigen Zusätzen) übersetzt von O. Rescher. Hierzu der Anhang: *Kurzes Verzeichnis der hauptsächlichsten Motive in der arabischen Erzählungs-Literatur mit besonderer Berücksichtigung von 1001 Nacht.* Stuttgart 1925. (Als Manuskript in 60 Ex. gedr.)



Druck von August Pries in Leipzig.

PRIVATEIGENTUM UND KOLLEKTIVISMUS IM MOHAMMEDANISCHEN LIEGENSCHAFTS-RECHT INSBESONDERE DES MAGHRIB.

VON

EDGAR PRÖBSTER.

INHALT.

VORWORT.

Die Anfänge der vorliegenden Studie liegen weit zurück. Ich hatte 1905—14 bei meiner Tätigkeit als Dragoman bei den deutschen Vertretungen in Casablanca, Fes und Tanger genügend Gelegenheit, um zu erkennen, ein wie großer Unterschied zwischen Theorie und Wirklichkeit im mohammedanischen Liegenschaftsrecht des Maghrib besteht, und welche Rolle das individualisierende Gewohnheitsrecht gegenüber den sozialisierenden Tendenzen der Theorie und der Landesregie-

rung, des *Maḫzan*, spielt. Die Notizen, die ich damals gemacht hatte, sind während des Krieges verloren gegangen. Aber ermutigt von meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Geheimrat A. Fischer, nahm ich die Arbeit wieder auf, deren Ergebnis ich hiermit vorlege. Ich habe beabsichtigt, nicht eine systematische Darstellung der Grundeigentumsfrage zu geben, sondern — nach einer Übersicht über die europäische Behandlung des mohammedanischen Liegenschaftsrechts — zu zeigen, wie sich die individualistische Aneignung von Grund und Boden in der islamischen Gesellschaft insbesondere des Westens mit den kollektivistischen Tendenzen auseinandersetzte, und wie ihr dabei die *Manfa'a*-Rechte behilflich waren. Dabei mußte natürlich auf die rechtlichen und historischen Zusammenhänge eingegangen werden.

ABKÜRZUNGEN.

a. = anno. A. A. = anderer Ansicht. a. R. = am Rand. arg. = argumento. B. = *Bāb*. i. Vbd. m. = in Verbindung mit. K. = *Kitāb*. l. = links. m. = Mitte. r. = rechts. S. a. = so auch. S. aber = siehe aber. S. d. = siehe diese. S. o. = siehe oben. Sp. = Spalte. S. u. = siehe unten. T. = Text.

Als Abkürzungen für Zeitschriften wurden die in der *Enzyklopädie des Islām* und den *Islamica* üblichen verwandt.

Außerdem wurden wiederholt zitierte Werke wie aus dem nachstehenden Verzeichnis ersichtlich abgekürzt. Die meisten dieser Abkürzungen werden ohne weiteres verständlich sein. Da der *Muḫtaṣar* Ḫalīl's nach seinen Kommentatoren, Glossatoren und Übersetzern häufig angeführt wurde, erschien es angezeigt, in der Ligatur *MḪa.* eine besondere Kürzung zu wählen, die dann durch Hinzufügung des Kommentators z. B. *Ḫar.* = al-Ḫarašī, oder des Übersetzers z. B. Seign. = Seignette, ihre nähere Bestimmung erhielt. In ähnlicher Weise wurde mit dem *Muḫtaṣar* al-Qudūrī's (*MQu.*) und dem al-Muzanī's (*MMuz.*) verfahren.

VERZEICHNIS

der Abkürzungen für die benutzte Literatur.

Afr. Fr. RC = Bulletin du Com. de l'Afr. franç., Renseignements coloniaux (Die einschlägigen Aufsätze sind S. 24 Anm. 1 angeführt).
Aǧwiba = Ibn Sōda, *Aǧwiba*, lith. Fes ohne Datum.

'Amalījāt = as-Siǧilmāsī, *al-'Amalījāt al-'āmma*, ed. Tunis 1290.

Amar, *Mi'jār* = E. Amar, La Pierre de touche des fetwas par le Cheikh al-Wancharisi, trad. in *Arch. Mar.* 1908/09 Bd. XII. XIII.

Amar, *Propr.* = E. Amar, L'Organisation de la propriété foncière au Maroc, Paris 1913.

Anīs Tornb. = Annales regum Mauritaniae (i. e. Ibn abī Zar', *al-Anīs al-muṭrib*) ed., trad., annot. C. J. Tornberg, Upsala 1843. 1846, 2 Bde.

Annali = Leone Caetani, Principe di Teano, Annali dell'Islam, Mailand 1905ff.

Arch. Mar. = Archives Marocaines, Paris 1904ff.

Artin, *Propr. fonc.* = Artin Bey, La Propriété foncière en Egypte, Kairo 1883.

Bajān muġrib = Histoire de l'Afrique et de l'Espagne, intitulée *al-Bayano l-mogrib* par Ibn Adhari (Ibn al-'Iḏārī), publ. par A. Dozy, Leiden 1848—1851, 2 Bde.

Bajān muġrib F. = E. Fagnan's Übersetzung von vorstehendem Werk, Algier 1901. 1904, 2 Bde.

Bal. = al-Balāḏurī, *K. Futūḥ al-buldān*, ed. Kairo 1319. (Die entsprechenden Stellen der Leidener Ausgabe von 1870 sind in Klammmern beigefügt.)

Bann. = Mohammed Bannānī, genannt Fir'aun: *Waṯā'iq*, lith. Fes 1320.

Becker, *Beiträge* = C. H. Becker, Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam, Straßburg 1902/03.

Becker, *Entstehung* = Ders., Entstehung von *'Ušr-* und *Ḫarāǧ*-Land in Ägypten, in *ZA* 1904/05 XVIII, 301—319 (= Islamstudien I, 1924, 218—233).

Berch., *Propr. terr.* = M. van Berchem, La Propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers Califes, Genf 1886.

Bernard, *Mar.* = A. Bernard, Le Maroc, Paris 1922.

Besson, *Législ.* = E. Besson, La Législation civile de l'Algérie, Paris 1894.

BGA VII, 231ff. = al-Ja'qūbī, *K. al-Buldān.*

BGA VIII = al-Mas'ūdī, *K. at-Tanbīh wa-l-Išrāf.*

Bidāj. Muǧt. = Ibn Rušd, genannt al-ḥafīd, *Bidājat al-muǧtahid*, Kairo 1329, 2 Bde.

Brock, *GAL* = C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, Weimar 1898. Berlin 1902, 2 Bde.

Buḫ., Ṣaḥ. = *Ṣaḥīḥ* al-Buḫārī, ed. Būlāq 1296, 8 Bde.

Coleccion obr. arab. = Coleccion de obras arabigas de historia y geografia:
Bd. I: *Ajbar Machmuá* ed., trad., annot. E. Lafuente y Alcantara, Madrid 1867.
Bd. II: Historia de la Conquista de España de Abenalcotia el-Cordobes etc., edd. Gayangos, Codera, Saavedra; trad. J. Ribera, 1868. 1926.

Colonis. franç. = V. Piquet, La Colonisation française dans l'Afrique du Nord, Paris 1914.

Ḍabbī = aḍ-Ḍabbī, *K. Biġjat al-multamis*, edd. Codera et Ribera (= Bibl. Arab.-Hispana, 1885 III).

Dain, = Dain, La Réformede la législation foncière en Algérie, Algier 1891.

Dībāǧ = Ibn Farḥūn, *ad-Dībāǧ al-muḏahhab*, ed. Kairo 1329.

Docum. inédits = E. Lévi-Provençal, Documents inédits d'histoire almohade, Paris 1928.

Doughty, *Trav.* = Doughty, Travels in Arabia Deserta, Cambridge 1888.

Dozy, *Hist.* = A. Dozy, Histoire des musulmans d'Espagne, Bd. II und III, Leiden 1861.

Dozy, *Rech.* = Ders., Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge, 3. Aufl. 1881, Bd. I.

Dozy, *Suppl.* = Ders., Supplément aux dictionnaires arabes, Leiden 1881, 2 Bde.

EI = Enzyklopädie des Islām 1908ff.

Fagnan, *Add.* = E. Fagnan, Additions aux dictionnaires arabes, Algier 1923.

Fragm. hist. arab. = de Goeje et de Jong, Fragmenta historicorum arabicorum, Leiden 1869/70.

Gatteschi, *Propr. fonc.* = Gatteschi, Des lois sur la propriété foncière dans l'Empire Ottoman et particulièrement en Egypte, in Revue historique de droit français et étranger, Paris 1867, Bd. XIII, 436—476.

Gaut., *Islamis.* = E. F. Gautier, L'Islamisation de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs du Maghreb, Paris 1927.

Gir., *Principes* = A. Girault, Principes de Colonisation et de Législation coloniale, Paris Bd. IV 1927; Bd. V 1928.

Goldz., *Muhd. St.* = I. Goldziher, Muhammedanische Studien, Halle 1889/90, 2 Bde.

Goldz., *b. Tūmart* = Ders., Le livre de Mohammed b. Toumert, Algier 1903.

Gsell, *Hist. anc.* = St. Gsell, Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, Paris 1927, Bd. V und VI.

Gsell, Març. Yv. = S. Gsell, G. Marçais, G. Yver: Histoire d'Algérie, Paris 1927.

Ḫarāǧ Jaḥjā = Jaḥjā b. Ādam, *K. al-Ḫarāǧ*, ed. Th. W. Juynboll, Leiden 1896.

Ḫarāǧ Jūs. = Abū Jūsuf, *K. al-Ḫarāǧ*, ed. Kairo 1346.

Ḫarāǧ Jūs. F. = E. Fagnan's Übersetzung des Werks, Paris 1921.

Hartm., *Wirtschaftsgesch.* = M. Hartmann, Zur Wirtschaftsgeschichte des ältesten Islams, in *OLZ* 1904, Sp. 413—425; 462—468.

Heffen., *Fremdenr.* = A. Heffening, Das islamische Fremdenrecht, Hannover 1925.

Histor. Chorf. = E. Lévi-Provençal, Les historiens des Chorfa, Paris 1922.

Ḫuḍrī, Tašr. = Mohammed al-Ḫuḍrī, *Ta'rīḫ at-tašrī' al-islāmī*, Kairo 1920.

'Ibar = Ibn Ḫaldūn, *K. al-'Ibar*, Būlāq 1284, 7 Bde.

'Ibar Prol. = M. G. de Slane, Les Prolégomènes traduits, Paris 1863—1868, 3 Bde.

'Ibar Hist. = Ders., Histoire des Berbères traduite, Paris 1925/27, Bd. I und II; Algier 1856, Bd. III und IV.

'Iqd = Ibn Salmūn, *K. al-'Iqd al-munaẓẓam*, a. R. der *Tabṣira* s. d.

Jakob, *Stud.* = G. Jakob, Studien in arabischen Dichtern, III. Heft, 2. Aufl.

Jāq., Mu'ǧ. = Jāqūt, *Mu'ǧam al-buldān*, ed. Wüstenfeld, Leipzig 1866/73, 6 Bde.

Jauss., *Coutumes* = Jaussen, Coutumes des Arabes au pays de Moab, Paris 1908.

Juynb., *Handb.* = Th. W. Juynboll, Handbuch des islam. Gesetzes, Leiden 1910.

Lam., *Berceau* = H. Lammens, Le berceau de l'Islam, Rom 1914.

Lam., *Mo'âwia* = Ders., Etudes sur le règne du Calife omaiyade Mo'âwia Ier, Beyrouth 1907.

Lam., *Ziâd* = Ders., *Ziâd ibn Abîhi*, in *RSO* IV, 1912.

Lane = Lane, An Arabic — English Lexicon.

Larch., *Traité* = Larcher, Traité élémentaire de législation algérienne, Paris und Algier 1903, 2 Bde.

Lavel., *Propr.* = E. de Laveleye, De la propriété et de ses formes primitives. (Zitiert nach Bücher, Das Ureigentum von E. de Laveleye, Leipzig 1879, der den Text in der Form zu Grunde gelegt hat, wie ihn die 3. Aufl. der französischen Ausgabe bietet.)

Leo = Leo Africanus, Description de l'Afrique, Bd. I—III (= Bd XIII—XV des Recueil de voyages et de documents).

Lesc., *Rég. fonc.* = P. Lescure, Du double régime foncier de la Tunisie, Tunis 1900.

Maf. = al-Ḫuwārazmī, *Mafātīḥ al-'ulūm*, ed. van Vloten, Leiden 1895.

Maǧm. Anh. = Šaiḫzāda, *Maǧma' al-anhur fī šarḥ Multaqā l-abḥur*, ed. Konstantinopel 1319, 2 Bde.

Maǧmū' = *Maǧmū' al-mutūn*, lith. Fes 1346 (enthält auf S. 19ff. den Text der *Tuḥfa* des Ibn 'Āṣim und auf S. 100ff. den des *'Amal al-Fāsī*).

Març., *Arab.* = G. Marçais, Les Arabes en Berbérie, Paris 1913.

Mas Latrie, *Relat.* = Le Comte de Mas Latrie, Relations et commerce de l'Afrique septentrionale, Paris 1886.

Masqu., *Form.* = Masqueray, Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie, Paris 1886.

Māw., Aḥk. = al-Māwardī, *K. al-Aḥkām as-sulṭānīja*, ed. Kairo 1327.

Māw., Aḥk. F. = E. Fagnan's Übersetzung des genannten Werks, Algier 1915.

Merc., *Hist.* = E. Mercier, Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale, Constantine.

Merc., *Ḥubus* — Ders., Le Code du Habous, Constantine 1899.

Merc., *Propr.* = Ders., La Propriété en Maghreb, in *J. A.* 9e série 1894, IV, 73—93.

Merc., *Propr. fonc.* = Ders., La Propriété foncière en Algérie, in *Rev. Alg.* (s. d.) 1898, XIV, 57—83; 89—115.

Mez, *Ren.* = A. Mez, Die Renaissance des Islams, Heidelberg 1922.

MḪa. 'Ad. = al-'Adawī, Glosse zum *Muḫtaṣar* Ḫalīl's, a. R. von *MḪa. Ḫar.*

MḪa. Dar. = ad-Dardīr, Kommentar zu Ḫalīl's *Muḫtaṣar*, a. R. von *MḪa. Das.*

MHa. Das. = ad-Dasūqī, Glosse zu ad-Dardīr's *Muḫtaṣar*-Kommentar, Kairo 1345, 4 Bde.

MHa. Har. = al-Ḫarašī, Kommentar zu Ḫalīl's *Muḫtaṣar*, Būlāq 1317, 8 Bde.

MHa. Haṭ. = al-Ḥaṭṭāb, *Mawāhib al-ǧalīl li-šarḥ Muḫtaṣar Ḫalīl*, Kairo 1328, 6 Bde.

MHa. Mau. = al-Mauwāq, *at-Tāǧ wa-l-iklīl li-Muḫtaṣar Ḫalīl*, a. R. des Vorhergehenden.

MHa. Per. = M. A. Perron, Précis de jurisprudence musulmane selon le rite malékite par Khalil ibn Ishak, trad., 2. Aufl., Paris 1877, 5 Bde.

MHa. Seign. = N. Seignette, Code musulman par Khalil, trad., Constantine 1878.

Mill., *Hub.* = L. Milliot, Démembrements du Habous, Paris 1918 (= Ecole supérieure de langue arabe et de dialectes berbères de Rabat II, 1918).

Mill., *Rec.* = Ders. Recueil de jurisprudence chérifienne, Paris 1920, Bd. I und II; 1924, Bd. III.

MMuz. = al-Muzanī, *K. al-Muḫtaṣar*, a. R. von *Umm* (s. d.), I—V.

Mor., *Introd.* = M. Morand, Introduction à l'étude du droit musulman algérien, Algier 1921.

Moursy *Propr. Eg.* = Mohammed Kamel Moursy, De l'étendue du droit de propriété en Egypte, Paris 1914.

MQu. Ǧauh. = al-'Abbādī, *al-Ǧauhara an-naiyira*, Kommentar zum *Muḫtaṣar* al-Qudūrī's, ed. Kairo 1322, 2 Bde.

MQu. Lub. = al-Maidānī, *al-Lubāb fī šarḥ al-kitāb*, Kommentar zu al-Qudūrī's *Muḫtaṣar*, a. R. des Vorhergehenden.

Mudauw. = 'Abdarraḥmān b. al-Qāsim, *al-Mudauwana al-kubrā*, ed. Kairo 1323, 16 Bde.

Mu'ǧib = 'Abdalwāḥid al-Marrākušī, *K. al-Mu'ǧib fī aḫbār ahl al-Maġrib*, ed. Leiden 1881.

Müller, *Isl.* = A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland, Berlin 1885, Bd. I.

Muqadd. = Ibn Rušd, *K. al-Muqaddimāt*, ed. Kairo 1325, 2 Bde.

Musl., *Ṣaḥ.* = *Ṣaḥīḥ* Muslim, ed. Konstantinopel 1329—34, 8 Bde.

Muw. Z. = az-Zurqānī, *Šarḥ 'alā l-Muwaṭṭa'* li-Mālik, ed. Kairo 1280, 4 Bde.

Nafḥ = al-Maqqarī, *Nafḥ aṭ-ṭīb*, Leiden 1855—61.

Nail = Aḥmad Bābā t-Tinbuktī, *Nail al-ibtihāǧ*, a. R. von *Dībāǧ* (s. d.).

Nuǧūm = E. Fagnan, *en-Nodjoum ez-Zahira*, extraits relatifs au Maghreb (= Recueil des notices et mémoires de la Société archéologique du Département de Constantine, 1906, IX, 4e série, 269ff.).

Nuzha = al-Wafrānī (Ufrānī), *Nuzhat al-Ḥādī*, ed. Houdas, Algier 1888/89.

Nuzha H. = Houdas' Übersetzung des vorstehenden Werks (= *PELOV* 3e série, Bd. II und III).

O'Leary *Arabia* = O'Leary de Lacy, Arabia before Muhammad, London 1927.

'*Omarī*, *Masālik* = al-'Omarī, *Masālik al-abṣār*, Bd. II: L'Afrique moins l'Egypte, trad. Gaudefroy-Demombynes, Paris 1927.

Philby = H. Philby, Das geheimnisvolle Arabien, 2 Bde, Leipzig 1925.

Pouy., *Propr. fonc.* = Pouyanne, La Propriété foncière en Algérie, Algier 1901.

Qairaw. = al-Qairawānī, Histoire de l'Afrique (i. e. *al-Mu'nis fī aḫbār Ifrīqija wa-Tūnis*), tradd. Pellissier et Rémusat (in Exploration scientifique de l'Algérie, Paris 1845, VIII).

Realencycl. class. Alt. = Pauly's Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft 1901ff.

Rectenwald = G. Rectenwald, Le Contrat de *Mogharsa*, in *Afr. Fr. RC* 1930, 74ff.

Rev. Alg. = Revue Algérienne et Tunisienne de législation et de jurisprudence publiée par l'Ecole de droit d'Alger, seit 1885.

Riḥla = *Riḥlat* at-Tiǧānī, trad. Rousseau in *J. A.* 4e série 1852 XX, 57ff. und 5e série 1853, I, 102ff.

RMM = Revue du Monde Musulman. (Die einschlägigen Aufsätze sind S. 24 Anm. 1 aufgeführt.)

Robe, *Orig.* = E. Robe, Origines, formation et état actuel de la propriété immobilière en Algérie, Paris 1885.

Robe, *Lois* = Ders., Les lois de la propriété immobilière en Algérie, Algier 1891.

Rostow., *Röm. Kolonat* = M. Rostowzew, Studien zur Geschichte des römischen Kolonats. 1. Beiheft z. Archiv f. Papyrusforschung, Leipzig-Berlin 1910.

Saavedra, *Estud.* = Saavedra, Estudio sobre la invasion de los Arabes en España, Madrid 1892.

Sach., *Mohd. R.* = E. Sachau, Mohammedanisches Recht nach Schafiitischer Lehre, Berlin 1897.

Salwa = al-Kattānī, *Salwat al-anfās*, lith. Fes 1316, 3 Bde.

Santill. = D. Santillana, Istituzioni di diritto musulmano malichita, Rom 1926, Bd. I.

Schlegelb., *Hwtb.* = Schlegelberger, Rechtsvergleichendes Handwörterbuch: Art. von H. Solus, Die französischen Besitzungen und Kolonien, S. 535—55.

Schmidt, *Occup.* = F. F. Schmidt, Die occupatio im islam. Recht in *Isl.* 1910, I, 300—353.

Sijar = as-Saraḫsī, *Šarḥ as-Sijar al-kabīr*, ed. Ḥaiderābād 1335, 4 Bde.

Sitte = Sitte und Recht in Nordafrika, ges. von E. Ubach und E. Rackow, Stuttgart 1923.

Slāwī = an-Nāṣirī as-Salāwī, *K. al-Istiqṣā'*, ed. Kairo 1312, 4 Bde.

Slāwī trad. = A. Graulle's und C. S. Colin's Übersetzung von Bd. I des vorstehenden Werks in Arch. Mar. XXX und XXXI.

Staatswi. Hwtb. = Handwörterbuch der Staatswissenschaften, ed. Conrad, Elster u. a., 4. Aufl.

Ṣubḥ = al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-a'šā*, ed. Kairo 1337, Bd. XIII.

Ṭabarī = aṭ-Ṭabarī, *K. Aḫbār ar-rusul wa-l-mulūk*, ed. Leiden 1879ff.

Tabṣira = Ibn Farḥūn, *K. Tabṣirat al-ḥukkām*, ed. Kairo 1302, 2 Bde.

Testi Giurid. = Ministerio delle Colonie, Testi giuridici relativi all' *Inzāl*, Rom 1917.

Tornauw, *Eig.* = N. von Tornauw, Das Eigentumsrecht nach moslemischem Recht, in *ZDMG* 1882, XXXVI, 285ff.

Tuātī, Ifāda = Mohammed al-Bašīr at-Tuātī, *K. Maǵmū' al-ifāda fī 'ilm aš-šahāda*, ed. Tunis 1293.

Umm = aš-Šāfi'ī, *K. al-Umm*[1], ed. Būlāq 1321, 7 Bde.

Vonderheyden, *Berb.* = M. Vonderheyden, La Berbérie orientale, Paris 1927.

Vonderheyden, *Ubaid.* = Ders., Histoire des rois Obaidides, Paris 1927.

Wāzz., Mi'j. = al-Wāzzānī, *al-Mi'jār al-ǵadīd*, lith. Fes 1328, 11 Bde.

Wellh., *Reich* = Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902.

Wellh., *Reste* = Ders., Reste arabischen Heidentums, Berlin 1897.

Wellh., *Skizzen* = Ders., Skizzen und Vorarbeiten, Berlin 1889 Heft IV, 97 ff.

Wens., *Handb.* = A. J. Wensinck, A Handbook of Early Mohammadan Tradition, Leiden 1927.

Worms, *Rech.* = Worms, Recherches sur la constitution de la propriété territoriale, dans les pays musulmans et subsidiairement en Algérie, Paris 1846 (= *J. A.* 3e série 1842, XIV, 225—82; 321—98; 4e série 1843, I, 126—78; 285—341; 1844, III, 61—90; 160—86).

---

1 Bergsträsser's Lesung *Amm* (*Isl.* XV, 313) ist wohl abzulehnen, und *Umm* in der Bedeutung livre fondamental, grundlegendes, maßgebliches Werk, aufzufassen. Wegen des Gebrauchs von *Ummahāt* in dieser Bedeutung s. Dozy, *Suppl.* und Fagnan *Add.* s. v. Herr Geheimrat A. Fischer macht mich auf eine Stelle des türkischen *Qāmūs* sub 'wǵ aufmerksam, wo *Ummahāt* im Sinne von maßgebenden lexikalischen Werken (im Gegensatz zum arabischen *Qāmūs*) gebraucht ist. Vgl. auch *'Ibar Prol.* I, Einl. 21, note 6, wo maßgebende Werke über die Elemente der arabischen Grammatik *Ummahāt* genannt werden, und *Wāzz., Mi'j.* XI, 160, 8: *al-ummahāt al-kibār fī l-fiqh al-mu'tamad 'alaihā 'inda l-Mālikīja* (die großen grundlegenden Bücher in der Rechtswissenschaft, auf die man sich bei den Mālikiten stützt). Daß auch die Einzahl in diesem Sinne gebraucht wird, ergibt sich aus *MḪa. Ḥaṭ.* I, 34, 8 *wa-hija* (die *Mudauwana*) *tusammā bi-l-umm.* Ebenda Zle. 15 *innamā l-Mudauwana min al-'ilm bi-manzilat umm al-Qur'ān min al-Qur'ān.* Und ebenda Zle. 22 *Tāratan jušīr ilā l-umm* (d. h. die *Mudauwana*) *tāratan ilā t-tahḏīb* (d. h. auf den von al-Barāḏi'ī aus ihr gemachten Auszug).

Wuz. = Amedroz, *K. al-Wuzarā'*, ed. Leiden 1904.
Zark., Ta'r. = az-Zarkašī, *Ta'rīḫ ad-daulatain*, ed. Tunis 1289.
Zark., Ta'r. F. = E. Fagnan's Übersetzung von vorstehendem Werk, Constantine 1895.
Z. f. vgl. Rechtswi. = Zeitschrift f. vergleichende Rechtswissenschaft.

Werke, die nur einmal zitiert wurden, sind an den bezüglichen Stellen namentlich angeführt.

I. EINLEITUNG.

Die Frage, ob bzw. in welchem Umfang das islamische Gesetz privates Grundeigentum in den von den Mohammedanern eroberten Gebieten anerkennt, ist in der europäischen wie in der mohammedanischen Theorie und Praxis umstritten. Nach den einen können die Gläubigen — und auch die Ungläubigen unter mohammedanischem Schutz — Grundbesitz erwerben und darüber nach Belieben verfügen; nach den andern gehört der Grund und Boden dem Oberhaupt der Gemeinde der Gläubigen, und die Individuen haben daran nur Nießbrauchsrechte. Zwischen diesen beiden Extremen, dem Ius utendi, fruendi et abutendi der Individuen auf der einen und dem theokratischen Staatskommunismus auf der andern Seite, gibt es eine Reihe von Kompromißlösungen, die in mehr oder weniger scharfen Gegensätzen zu einander stehen. Diese Meinungsverschiedenheiten sind nicht erst eine Begleiterscheinung des Verfalls der islamischen Institutionen. Sie sind vielmehr mindestens so alt wie die islamische Rechtswissenschaft selbst. Schon zur Zeit des 'Omar b. 'Abdal'azīz (99—101/717—20) wußte man z. B. nicht mehr, wie sich die Eroberung des Sawād[1] zugetragen hatte. Und als man im Laufe des 2. Jahrhunderts der Flucht in Medina, Syrien und dem 'Irāq die ersten Versuche machte, die verstreuten Vorschriften des Qur'ān, des Propheten und seiner Genossen in ein System des mohammedanischen Rechts zu bringen, war man über die tatsächlichen Vorgänge bei der

1 D. h. eigentlich des Alluviallands am Euphrat und Tigris. In den staats- und steuerrechtlichen Traktaten ist Sawād Synonym von 'Irāq geworden. Vgl. *Māw., Aḥk.* 154, 19 = Übers. 368; *EI* s. v. — Zum Gedanken vgl. *Annali* a. XXIII S. 367; Santill., 290.

Eroberung und über die Grundsätze, die damals für die Behandlung des Grundbesitzes im eroberten Gebiete galten, nicht besser unterrichtet. So sagt aš-Šāfi'ī[1] († 204/820): „Über das Land des Sawād kann ich nur eine Vermutung äußern, die aber einem Wissen nahekommt, und zwar deshalb, weil ich in dem tadellosesten *Ḥadīṯ*, den die Kūfenser bezüglich des Sawād überliefern, darüber keine Angabe fand. Aber ich fand andere *Ḥadīṯe*, die ihm widersprechen. Von denen sagen die einen, daß sich das Sawād im Vergleichswege (*ṣulḥan*), die andern, daß es sich gezwungen (*'anwatan*), wieder andere, daß es sich teils im Vergleichswege, teils gezwungen ergeben habe . . ." Wenn dies schon beim Sawād der Fall ist, dessen Regime den Juristen als vorbildliche Regel galt,[2] so kann man sich nicht wundern, daß bezüglich Ifrīqija's, des Maġrib und Andalusiens keine größere Gewißheit herrscht.

Die Erkenntnis des mohammedanischen Liegenschaftsrechts wird — wie die des mohammedanischen Rechts überhaupt — dadurch erschwert, daß die Mohammedaner unsern Begriff des Entwickelungsprinzips nicht kennen. E. F. Gautier, der sich mit diesem Problem gelegentlich einer Analyse Ibn Ḫaldūn's beschäftigt, sagt darüber:[3] „Wenn man versucht, das herauszuheben, was uns an dieser von der unsrigen grundverschiedenen Art zu empfinden gegen den Strich geht, so ist es das Fehlen unseres Begriffs der fortschreitenden unbegrenzten Entwickelung, die für uns der Grund unseres Lebens ist. Ibn Ḫaldūn begreift nur eine ununterbrochene Kette von Zusammenbrüchen (écroulements), gefolgt von Wiederanfängen, nach deren Ablauf Allah der Erbe der Erde und alles dessen ist, was sie trägt". Dieser „occasionalisme" hat zur Folge, daß die Rechtsentwickelung in der Theorie nicht als eine zeitliche Aufeinanderfolge sich ablösender oder ergänzender Rechtssätze, sondern als ein Nebeneinander gleichwertiger Bestimmungen erscheint. „Man sagt also nicht: Früher handhabte man die Sache so und heute so; sondern: man kann es damit so oder so halten. Damit kam für die Vergangenheit die Verbindlichkeit der alten Sunna, für die Gegenwart die des *Iǧmā'* zu ihrem

1 *Umm* IV 192, 23 = *MMuz.* V 192, 15.
2 *Māw.*, *Aḥk.* 154, 8 = Übers. 367.
3 Gaut., *Islamis.* 85.

Recht"[1]. Das führte zu den künstlichen Konstruktionen und Ḥadīṯfälschungen, mit denen spätere Theoretiker die Praxis ihrer Zeit mit der Sunna und der Geschichte der Vergangenheit in Einklang zu bringen suchen. Sie folgen darin nur dem Vorbild der Gelehrten des 2. Jahrhunderts d. Fl., die in dem Bestreben, die Hauptgesetze des neuen Staatsgebildes um jeden Preis zu rechtfertigen, entweder Aussprüche des Propheten erfanden[2] oder spätere Einrichtungen in die Anfangszeit des Islams zurückverlegten[3].

Die fehlende Perspektive ist nicht der einzige Mangel, an dem die Informationen der Gelehrten des 2. Jahrhunderts leiden. Andere Mängel[4] ergeben sich aus deren vorgefaßten Meinungen und Vorurteilen, die durch politische, dogmatische und Rassegegensätze bedingt waren, dann aus der schon damals bestehenden Schwierigkeit — wenn nicht Unmöglichkeit —, das Alte und Gesetzmäßige von dem zu scheiden, das sich in einer raschen Entwickelung von 150 Jahren daran angeschlossen hatte, und dann aus der gewollten oder nicht gewollten Kritiklosigkeit bei der Prüfung der mündlichen Grundlagen, die zum Aufbau des mohammedanischen Rechts dienen sollten. Und außerdem haben die juristischen Theorien der Gewohnheit, die sich oft stärker erwies als das Gesetz, recht wichtige Zugeständnisse machen müssen[5]. Und schließlich darf man auch die Willkür nicht außer acht lassen, die in mohammedanischen Landen immer über die Anwendung von Rechtsgrundsätzen geherrscht hat[6]. Al-Ufrānī meint sogar, man dürfe es an den Fürsten nicht befremdlich finden, wenn sie, um den Leuchtturm ihrer Macht weithin sichtbar zu bauen, die Grundlage der göttlichen Ordnung, der *Šarīʿa* untergrüben, und um sich auch

---

1 Becker, *Entstehung* 302.

2 Goldz., *Muhd. St.* II 131.

3 Wellh., *Reich* 177. 182; *Annali* a. XXIII S. 433, § 771.

4 *Annali* a. XXIII S. 321.

5 Wegen solcher Zugeständnisse der Theorie des mohammedanischen Rechts an die Praxis vgl. I. Goldziher, *Muhammedanisches Recht in Theorie und Wirklichkeit* und J. Kohler, *Die Wirklichkeit und Unwirklichkeit des islamischen Rechts*, beide in *Z. f. vgl. Rechtswi.* 1889 VIII 406—423 bzw. 424—433.

6 Lam., *Moʿâwia* 227.

nur für eine Stunde den Gehorsam ihrer Untertanen zu sichern, die ernstesten Dinge leicht nähmen[1]. Über juristische Zwirnsfäden sind von den mohammedanischen Machthabern sicherlich nur sehr wenige gestolpert, so sehr sie auch Wert darauf legten, ihre Handlungen durch Gutachten der 'Ulamā' zu rechtfertigen.

Der mohammedanische Staat ist ein Wohlfahrtsstaat, der der Betätigung des Imām weiten Spielraum läßt, wenn seine Maßnahmen nur den geistlichen und weltlichen Interessen (*maṣāliḥ*) der Gemeinde der Gläubigen zu dienen bestimmt sind[2]. Die mohammedanischen Juristen, z. B. al-Māwardī,[3] haben diese Interessen zu definieren versucht. Aber trotz ihrer Definitionen bleiben die Grenzen der Wirksamkeit des vom Imām vertretenen islamischen Staats außerordentlich flüssig. Und sie werden es noch mehr durch die Interpretationskünste von Rechtsgelehrten, die sich auf das τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν zu gut verstehen.

Das Fehlen einer klaren Scheidelinie zwischen öffentlichem und privatem Recht[4] wird um so fühlbarer, als Stetigkeit und konsequente Tradition beim arabischen Staat ebenso selten sind, wie bei den Arabern die Gabe, sich einer politischen Disziplin auf die Dauer zu fügen. Der Nachfolger zerstört oder setzt wenigstens nicht fort, was sein Vorgänger aufgebaut, sondern fängt von neuem an. Der Grundsatz der mangelnden Stetigkeit, der in Sure III 134 ausgesprochen ist[5], wird von al-Ufrānī als Thema zu der Variation verwendet:[6] „Die Gestirne der Herrschaft gehen bald im Osten auf, bald im Westen am Firmament der Dynastien unter". Drastischer drückte den Gedanken einer der Soldaten des Aġlabiden Zijādat Allāh I aus:[7] „Fürst, ich gehörte zu einer Schar Toren, die jeden Tag einen Chef wählten und den vom Vortage absetzten. Ich hoffte, daß auch ich einmal Herrscher sein würde".

---

1 *Nuzha* 49. 21 = Übers. 91.

2 Mor., *Introd.* 142.

3 *Māw.*, *Aḥk.* F. 30 ff.

4 Tornauw, *Eig.* 293.

5 „Diese Tage (des Siegs und der Niederlage) lassen wir unter den Menschen wechseln".

6 *Nuzha* H. 2.

7 *Bajān muġrib* F. I 133.

Derartige Gedankengänge sind den maġribinischen Berbern nichts Unbekanntes. Sie huldigten ihnen sogar noch mehr als die Araber. „Es ist für die friedliche Durchdringung nicht gerade gemütlich — schreibt Maurice Le Glay[1] — wenn man einer bewaffneten Gruppe dieser berberischen Demokraten begegnet, die am Eingang zu einem Gebirgspaß einen Hinterhalt gelegt haben, und es ist ärgerlich, wenn man unter ihnen jemand sucht, mit dem man über Krieg oder Frieden verhandeln könnte, und auf die Frage: Wer ist euer Befehlshaber? die Antwort bekommt: Wir alle; was willst du von uns?" So unfähig die Araber waren, das Nomadentum der arabischen Halbinsel zu organisieren, sie haben es wenigstens verstanden, die von andern geschaffenen Einrichtungen in den eroberten Gebieten für ihre Zwecke zu verwerten, und einer Welt ihre Herrschaft auferlegt. Anarchisch, unruhig und zu Revolten geneigt wie die Araber haben die Berbern[2] eine Art religiös-politischer Solidarität erst durch den Islam erhalten. Sie haben, indem sie die Lehre Mohammeds ernst nahmen, zur Reislamisation der ersten und zweiten arabischen Eroberer Nordafrikas wesentlich beigetragen[3]. Aber sie haben sich — unter Zuhilfenahme des Prinzips des herrschenden Stamms — auf die Dauer nur selten über das Niveau ihrer Dorfgemeinden erheben können, meist nur, um die Angriffe ihrer Eroberer abzuwehren. Jedenfalls haben sie aber in ihren Bergen ihre Freiheit und ihre Liegenschaftsrechte mit mehr oder weniger Erfolg verteidigt und sich nicht ohne Grund gerühmt, daß sie den Sultanen einen Zügel anlegen, wie man ihn den Pferden anlegt[4]. Eine entsprechende Erfahrung blieb auch der französischen Protektoratsregierung in Marokko — dem neuen *Maḫzan* — nicht erspart. Anfangs 1912 hatte sie unter der Hand ein in den *Presses Chérifiennes* arabisch gedrucktes *Règlement provisoire pour la vente des biens et le transfert de la propriété dans l'Empire Chérifien* bei den Qāḍīs verbreiten lassen, mit der Weisung es anzuwenden.

1 *Afr. Fr. RC* 1916, 145.

2 Vgl. die Charakteristik in Gsell, *Hist. anc.* V 136ff., VI 280ff. Wegen arabischer und berberischer Nomaden s. Març., *Arab.* 40f.

3 Març., *Arab.* 177.

4 Bernard, *Mar.* 90.

Sein Artikel 6 lautete: „Les propriétés indivises d'une tribu — propriétés collectives(!) — ne devront en aucune façon faire l'objet d'une vente ou d'un transfert. De même pour toutes les forêts qui se trouvent sur le territoire de l'Empire Chérifien: personne ne pourra les vendre en façon aucune; car elles font partie des biens du Makhzen, dont la propriété ne peut être reconnue à personne". ALC (vermutlich A. Le Chatelier) bemerkt[1] dazu: Gerade in dem Augenblick, wo sich die Berbern fragen, welche Haltung sie dem Protektorat gegenüber einnehmen sollen, sei es ein gefährlicher Schritt des neuen *Maḫzan*, sie vor eine absolute Verneinung ihrer Rechte zu stellen, für die sie gegen das alte *Maḫzan* jahrhundertelang gekämpft haben.

II. DAS ISLAMISCHE LIEGENSCHAFTSRECHT IN EUROPÄISCHER BEHANDLUNG.

Das eigentliche Interesse am islamischen Liegenschaftsrecht ist in den europäischen Staaten erst nach ihrer Inbesitznahme mohammedanischer Gebiete erwacht. Bis dahin schenkte man der Materie wenig Aufmerksamkeit. An einen Erwerb von Grundbesitz in mohammedanischen Landen durch Privatpersonen dachte man damals nicht. Weniger, weil ihn das islamische Gesetz verboten hätte[2], als vielmehr weil ihn die Gesetzgebung des Heimatstaats untersagte. Man wollte verhindern, daß sich die Staatsangehörigen dauernd in mohammedanischen Ländern niederließen, sowohl — wie Gatteschi meint[3] — aus Furcht, sie möchten ihr Heimatland und ihre Religion endgültig aufgeben, als auch deshalb, weil sie bei Zulassung zum Grunderwerb den mohammedanischen Gesetzen und Abgaben unterworfen worden wären, und damit das Kapitulations-

1 *RMM* 1912 XVIII 104.

2 Über die Stellung des islamischen Gesetzes zur Frage s. Heffen., *Fremdenr.* 71, dem für das mālikitische Recht *Muqadd.* II 291, 20; *MḪa. Ḫaf.* VI 10, 33f.; *MḪa. Ḫar.* III 127, 16 und VII 70, 7; *MḪa. Dar.* IV 69, 24; Santill., 81 Anm. 108 nachzutragen wären.

3 Gatteschi, *Propr. fonc.* 467.

prinzip eine Durchbrechung erfahren hätte[1]. „S. M. — heißt es in der *Instruction confidentielle* zur *Ordonnance de la Marine* vom 3. III. 1781, dem ‚véritable code des échelles du Levant et de Barbarie'[2] — désirant conserver ses sujets et les maintenir sous son autorité ne veut pas qu'ils fassent dans les échelles des acquisitions qui puissent les rendre dépendants du Grand Seigneur (dem türkischen Sultan)." Daher wurde im Titel II Art. 26 der Ordonnanz bestimmt: „Défend S. M. à ses sujets établis dans les échelles du Levant et de la Barbarie, d'acquérir aucuns biens-fonds ou immeubles autres que les maisons, caves, magasins et autres propriétés nécessaires pour leur logement et pour leurs effets et marchandises, sous peine d'être renvoyés en France". Und Art. 28: „Défend S. M. à tous ses sujets de prendre des biens-fonds et autres objets en concession, soit du Grand Seigneur soit des princes de Barbarie ou de leurs sujets, ni de faire des associations avec les fermiers douaniers et autres, sous peine d'être renvoyés en France". Trotzdem haben sich schon damals Gelehrte mit dem mohammedanischen Immobilienrecht beschäftigt. So Anquetil Duperron, der in seiner *Législation orientale*, Amsterdam 1778, die Fellachen als Eigentümer des von ihnen bebauten Grund und Bodens in Asien ansah[3]. Nach ihm hat J. von Hammer im 1. Band seines Werks *Des osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung dargestellt aus den Quellen seiner Grundsätze*, Wien 1815 die Frage behandelt und die Ansicht vertreten, daß das Alleineigentum dem Imām gehöre, entweder als dem irdischen Vertreter Allahs, des Herrn des Himmels und der Erde, oder infolge Enteignung der Eingeborenen durch die Araber zur Zeit der Eroberung. Diese Ansicht hat er später

1 Vgl. für die Türkei Art. 28 des *Ḥaṭṭ-i humāyūn* vom 18. II. 1856 (in G. Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman*, Paris 1900—1903, Bd. III, 83), für Tunesien den Art. 11 des Grundgesetzes vom 9. IX. 1857 und für Marokko Art. 11 der Madrider Konvention vom 3. VII. 1880.

2 Vgl. F. Charles-Roux, *Les Echelles de Syrie et de Palestine au* 18[e] *siècle*, Paris 1928, S. 128. 178. 183. Nach a. a. O. 175 hatte eine kgl. Ordonnanz vom 21. III. 1731 die Aufenthaltszeit der Franzosen in den Echelles auf 10 Jahre beschränkt und bestimmt, daß sie erst nach 5 Jahren Aufenthalt in Frankreich nach der Levante zurückkehren durften.

3 S. de Sacy, *Mémoire* I, Einleitung und Worms, *Rech.* S. VI.

aufgegeben und in seinem Buche *Über die Länderverwaltung unter dem Chalifate*, Berlin 1835, dem Herrscher nur über „öde, unbebaute oder verlassene herrenlose Gründe" und über die Regalien Verfügungsrechte zuerkannt (S. 129). Erheblich höheren Wert haben die drei Vorträge, die S. de Sacy am 10. Thermidor XI (28. VII. 1803), am 3. XI. 1815 und am 22. IV. 1818 hielt, die unter dem Titel *Mémoires sur la nature et les révolutions du droit de propriété territoriale en Egypte depuis la conquête de ce pays par les Musulmans jusqu'à l'expédition des François* in den *Mémoires de l'Institut Royal de France* 1818 Bd. I 1—165; 1821 Bd. V 1—75 und 1824 Bd. VII 55—124 abgedruckt sind. Sie sind auch heute noch lesenswert und ihre Grundgedanken in vielen Punkten noch gültig. Danach haben sich die Araber bei der Eroberung Ägyptens nur die Hoheitsrechte vorbehalten. Das Grundeigentum wurde den Eingeborenen belassen und respektiert. „On voit d'une manière bien précise que toute nation — hormis les arabes idolâtres — qui, refusant d'embrasser l'islamisme, se soumet à payer l'imposition appelée *ḫarāǧ* ou la capitation nommée *ǧizya*, conserve tous ses droits et la jouissance pleine de ses propriétés, avec la faculté de les vendre et d'en disposer à son gré, que, dans le cas même où un pays a été conquis de vive force, l'Imām, au lieu d'user de toute la rigueur du droit de conquête, et de partager les propriétés foncières du peuple conquis entre les musulmans, peut en confirmer la possession aux vaincus en leur imposant un tribut ou contribution annuelle, enfin, que cette contribution peut être le *ḫarāǧ* ou la *ǧizya*." Wenn man in der Folge jedes Eigentumsrecht der Willkür des Souveräns ausgeliefert findet, so ist diese Tatsache nicht das Ergebnis der Ausübung eines gesetzmäßigen Rechts, sondern vielmehr die Folge ununterbrochener Umwälzungen, der Entvölkerung des Landes und der Anlegung verschiedener arabischer Kolonien, die die Lücken in der eingeborenen Bevölkerung ausfüllen sollten.[1]

Gegen de Sacy polemisiert der Médecin en chef de l'école de St. Cyr Dr. Worms, dessen *Recherches sur la constitution de la propriété territoriale dans les pays musulmans et subsidiairement en Algérie* (Paris 1846) den Enteignungsbestre-

1 de Sacy, *Mémoire* I, 3 und II, 4 und 14. 15.

bungen der französischen Bodenpolitik in Algerien — wie sie zuerst in dem Zirkular des Generalgouverneurs vom 15. VI. 1849 und in der sogenannten *Loi de Cantonnement* vom 16. VI. 1851 auftreten — die wissenschaftliche Rechtfertigung geliefert haben[1] und noch 1901 von Pouyanne als Hauptquelle für den islamrechtlichen Teil seiner Ausführungen über das algerische Liegenschaftsrecht benutzt werden. Worms will zeigen (S. 345), daß Afrika nur mit Waffengewalt unterworfen und unter der Herrschaft der Araber wie unter der der Türken *Ḫarāǧ*-(Tribut)-Land geblieben ist, und daß sich infolgedessen in Algerien wie in Ägypten und in der Türkei das Ackerland nicht im freien individuellen oder kollektiven Eigentum der Eingebornen befinden noch von ihnen verkauft oder vererbt werden kann, sondern als ein unveräußerliches *Waqf* für die Bedürfnisse der mohammedanischen Gemeinde immobilisiert wurde. Er hat die Bedeutung des steuerlichen Gesichtspunkts für die Behandlung der Frage des Grundbesitzes in der mohammedanischen Theorie und Praxis richtig erkannt. Aber er schießt über das Ziel hinaus, wenn er z. B. S. 123 behauptet, daß es zu seiner Zeit in den mohammedanischen Staaten mit Ausnahme der arabischen Halbinsel und des arabischen 'Irāq keine Grundeigentümer, sondern nur Besitzer auf Lebenszeit gebe, oder wenn er am Schlusse seiner Arbeit (S. 499) bewiesen zu haben glaubt, „daß in allen mohammedanischen Staaten an dem zum Ackerbau geeigneten Land nur Nießbrauchs-, keine Eigentumsrechte bestehen können, und daß es im Innern wie im Weichbild der Städte wohl ein wirkliches und vererbliches Grundeigen-

1 Bis dahin hatte sich die französische Verwaltung nach den Grundsätzen gerichtet: 1. „L'invasion musulmane n'a presque pas rencontré d'obstacles en Afrique" und 2. „La conversion à l'islamisme y suivit de près la soumission et l'Afrique ne connut bientôt plus que des propriétaires musulmans et des terres de dîme". *Tableau des établissements français en Algérie*, Février 1838 p. 256, zitiert in Worms, *Rech.* 350. — Wegen des Einflusses, den Worms' Buch auf die französische Gesetzgebung in Algerien ausgeübt hat, s. Besson, *Législ.* 262. 266. — Nach Merc., *Propr. fonc.* 82 hatte es einen Konkurrenten in dem *Fetwā* eines gefälligen, aber unbekannt gebliebenen Muftī's der Provinz Oran, der erklärt hatte: Der Grund und Boden des Maġrib sei *'anwa*; der Herrscher sei dessen alleiniger Eigentümer und könne Nießbrauch daran verleihen oder entziehen. General Charon habe dieses Orakel durch Zirkular vom 15.—22. VI. 1849 seinen Verwaltungsbeamten als Richtschnur empfohlen.

tum gibt, daß aber dieses Grundeigentum nicht frei und uneingeschränkt wie in Europa ist, sondern überall im Islam emphyteutischen oder Erbpachtcharakter hat, d. h. daß es mit einer Steuer (*'anā'*, *ḥikr*[1], *māl mīrī*) belastet ist, die, so verschiedene Namen man ihr in den einzelnen Ländern beilegt, das unvergängliche Zeichen der bedingungsweisen Überlassung des Bodens ist". Zweifellos war es damals schwer, sich in dem durch die willkürliche Praxis der ḥanafitischen Türken im mālikitischen Algerien geschaffenen Chaos zurechtzufinden. Und Worms' hauptsächliche Quellen: Mouradgea d'Ohsson's *Tableau de l'Empire Ottoman*, das *Multaqā l-abḥur* des Ḥanafiten Ibrāhīm b. Mohammed al-Ḥalabī, die *Hidāja* al-Marġīnānī's und al-Māwardī's *Aḥkām as-sulṭānīja*, waren nicht auf nordafrikanische Verhältnisse zugeschnitten. Er zitiert allerdings auch Sīdī Ḫalīl's *Muḫtaṣar*, nach dem das (gewaltsam) eroberte Land wie Ägypten, Syrien und 'Irāq als Waqf immobilisiert wird. Aber er geht nicht auf die Meinungsverschiedenheiten ein, die darüber bestehen, ob Nordafrika gewaltsam oder im Vergleichsweg erobert wurde. Er ist sich auch über den Gegensatz nicht klar geworden, der in mohammedanischen Landen zu allen Zeiten zwischen juristischer Theorie und Verwaltungspraxis bestanden hat. Er hat außerdem das Wesen der *Manfa'a*-Rechte verkannt. Man wird ihm aus all dem keinen Vorwurf machen, wohl aber aus dem Mangel an Unbefangenheit und aus der konfiskatorischen Tendenz, die auch daraus spricht, daß er die in Kaufurkunden sehr häufige Formel *al-marǧi' bi d-dark*[2], die er offenbar nicht verstanden hat, mit „retour à l'Etat de terrain" (S. 460) oder „retour obligé du fonds" (S. 462, 463) übersetzt, während sie in Wirklichkeit besagt, daß der Verkäufer dem Käufer gegenüber die Gewährleistungspflicht übernimmt. Gatteschi[3] findet nicht mit Unrecht, daß Worms von einem „esprit trop national" beseelt sei.

Den nächsten Anlaß zu einer eingehenderen Beschäftigung

---

1 Oder *ḥukr*, s. Santill., 351 Anm. 594.

2 Gleichbedeutend mit *taḥammul bi-d-dark* vgl. *Wāzz.*, *Mi'j.* V, 2, 20: *taḥammala l-bā'i'u bi-kulli darkin jalḥaqu l-muštarija fī l-mabī'i* (der Verkäufer übernahm dem Käufer gegenüber die Haftung für jeden Schaden, der ihn bezüglich der Kaufsache trifft).

3 Gatteschi, *Propr. fonc.* 444; s. a. Moursy, *Propr. Eg.* 66—70.

mit dem nordafrikanischen Grundstücksrecht boten neben den unheilvollen Folgen, die das Gesetz vom 26. VII. 1873 für die algerischen Eingeborenen hatte, die Madrider Konvention vom 3. VII. 1880, deren Artikel 11 den Erwerb von Grundbesitz durch Europäer in Marokko behandelt, und die Eroberung Tunesiens durch Frankreich 1881/82. In den rund 50 Jahren, die seit der Eroberung Algiers verflossen waren, hatte die praktische und theoretische Kenntnis des islamischen Orients in Europa beträchtliche Fortschritte gemacht. Belin, Gatteschi, von Tischendorf, von Tornauw, van Berchem widmeten der Bodenfrage eine Reihe wissenschaftlicher Arbeiten[1] und klärten sie namentlich für die östlichen Gebiete des Islams auf. Im Mittelpunkt ihrer Untersuchungen stand die Theorie des muslimischen Immobiliarsteuerrechts, wie sie insbesondere von al-Māwardī entwickelt worden war. Sie sei hier in ihren Hauptzügen zusammen mit den wesentlichsten Termini technici des besseren Verständnisses halber kurz mitgeteilt. Al-Māwardī[2] unterscheidet zwischen *Dār al-islām*, *Dār al-ʿahd* und *Dār al-ḥarb*. Die *Dār al-islām* ist das Gebiet, in dem das kanonische Recht des Islam, das *Šarʿ* oder die *Šarīʿa*, gilt, und ein mohammedanischer Herrscher für seine Befolgung Sorge trägt. Die *Dār al-ʿahd* oder *Dār aṣ-ṣulḥ* ist das nicht unter islamischer Herrschaft stehende Gebiet, dessen Bewohner, ohne sich zum Islam zu bekehren, sich ihr Grundeigentum gegen Zahlung eines kopfsteuerartigen Tributs (*ḫarāǧ-ǧizja*) vorbehalten haben. Sie sind die *Ahl aṣ-ṣulḥ*, Einzahl *ṣulḥī*. Bekehren sie sich,

1 So Belin (französischer Botschaftssekretär in Konstantinopel), *Etude sur la propriété foncière en pays musulmans et spécialement en Turquie* in *J.A.* 5e série, 1861 XVIII, 390—431, 477—517; 1862 XIX, 156—212, 257 bis 358; Dr. Gatteschi (Anwalt am Kassationshof), *Des lois sur la propriété foncière dans l'Empire Ottoman et particulièrement en Egypte* in *Revue historique de droit français et étranger* 1867 XIII, 436—476; Belin, *Du régime des fiefs militaires dans l'islamisme et principalement en Turquie* in *J.A.* 6e série 1870 XV, 187—301; P.A. von Tischendorf, *Das Lehnswesen in den mohammedanischen Staaten insbes. im osmanischen* Reich 1872; Gatteschi, *Etude sur la propriété foncière en Egypte*, Alexandrien 1877; von Tornauw, *Das Eigentumsrecht nach moslemischem Recht* in *ZDMG* 1882 XXXVI, 285—338; M. van Berchem, *La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers Califes*, Genf 1886.

2 *Māw.*, *Aḥk.* 131, 17; 154, 1; 169, 21 = Übers. 310. 367. 412; *EI* s. v. *Dār al-ḥarb*, *Dār al-islām* und *Dār aṣ-ṣulḥ*.

so kommt der Tribut in Wegfall und ihr Land wird *Dār al-islām*[1]. Die *Dār* oder *Bilād al-ḥarb* ist das nicht unter mohammedanischer Herrschaft stehende und nicht tributpflichtige Gebiet der Ungläubigen (*kuffār*) oder der Leute des Kriegs (der *Ahl al-ḥarb*, Einzahl *ḥarbī*), das die Mohammedaner erst noch zu erobern haben. Die *Dār al-islām* zerfällt in *Milk*- und *Waqf*-Land. *Milk*-Land, d. h. zehntpflichtiges (*'ušrī*), vererbliches und veräußerliches Grundeigentum, ist zunächst der Grund und Boden des Ḥiǧāz, nach al-Qudūrī[2] der ganz Arabiens, soweit er nicht waqfiert wurde, ferner außerhalb Arabiens: das Land, dessen Bewohner sich vor der Eroberung bekehrt hatten, um ihr Land zu behalten, dann dasjenige, das der Imām vor der Eroberung an Mohammedaner verliehen hatte, und schließlich der ager desertus, das *Mawāt*-Land, das von Mohammedanern urbar gemacht oder ihnen verliehen wurde. Der Vollständigkeit halber wäre hier zu erwähnen, daß *Milk*-Land auch durch Verteilung des eroberten Kulturlands als Beute unter die Sieger und durch Verleihung seitens des Imām's entstanden ist, während es nach der Theorie unteilbares *Fai'* wurde, d. h. zu Mohammed zurückkehrte. *Waqf* oder *Ḥubus*-Land ist zunächst das *Milk*-Land, das von Mohammedanern für fromme Zwecke gestiftet wurde. Es wird durch die Stiftung unvererblich, unveräußerlich und unverschenkbar; an ihm können nur Nutzungs(*Manfa'a*)-Rechte bestehen. Als *Waqf* — und zwar für die Zwecke der Gemeinschaft der Gläubigen, der *Ǧamā'at al-muslimīn*, — gilt auch das Staatseigentum, das zunächst als *Fai'* bezeichnet wurde. Dazu gehören insbesondere die gesamten mit Waffengewalt (*'anwa*) eroberten Gebiete außerhalb Arabiens. Man unterscheidet, ob sie bei der Eroberung herrenlos geworden waren, oder ob sie den Unterworfenen, den *Ahl al-'anwa*, Einzahl *'anawī*, weiter zur Bebauung überlassen wurden gegen Auflegung eines pachtähnlichen Tributs (*ḫarāǧ-uǧra*), der auch bei ihrer Bekehrung zum Islam nicht in Wegfall kam. Die herrenlos gewordenen Ländereien, die mit ihrer Zuteilung an das *Bait al-māl*, das Schatzhaus der Mohammedaner, d. h. den Fiskus, zum *Waqf*

---

1 Die Sonderstellung der *Dār aṣ-ṣulḥ* ist aber bestritten s. *EI* s. v.
2 S. *MQu. Ǧauh.* II, 270, 21 und *Maǧm. Anh.* I, 512, 24.

wurden[1], dürfen vom Imām grundsätzlich nur zu Verleihungen (*iqṭā'āt*) auf Zeit verwendet werden. Die den Unterworfenen belassenen Ländereien verbleiben als unveräußerliches und unverschenkbares Tributland (*arḍ ḫarāǧīja*) nicht nur ihren bisherigen Besitzern, sondern — aus Zweckmäßigkeitsgründen — auch deren männlichen Nachkommen, solange sie sie bestellen und die Abgaben bezahlen. Das Dogma von der Unveräußerlichkeit des Tributlands als *Fai'* oder *Waqf* erinnert an die vom römischen Senat vertretene Ansicht, daß der provinziale Boden (ager provincialis) durch die Eroberung Staatseigentum (ager publicus) geworden und daher unveräußerlich, vor allem nicht assignierbar sei.[2] Der Staatsdomäne, den dem Fiskus zugewiesenen Ländereien, entspricht in Marokko das *Bilād al-maḫzan*, das Land der Regierung (eigentlich der Finanzverwaltung), in Algerien und Tunesien die *Arḍ al-beylik*, das Land des Beylik, deren das türkische Algerien — neben der *Dār as-sulṭān*, d. h. der Provinz Algier — drei zählte. Das *Ḫarāǧ*-Land, die *Arḍ al-ḫarāǧīja*, wurde in Marokko seit dem Ausgang des Mittelalters durch die mit der *Nā'iba*-Abgabe[3] belasteten Ländereien und das Gebiet der *Ǧīš*-Stämme vertreten, die anstatt der *Nā'iba*-Abgabe Kriegsdienste leisteten, — wofern man das letztere nicht als *Maḫzan*-Land ansehen will. Den *Ǧīš*-Ländereien entsprachen im türkischen Algerien die Gebiete der *Maḫzan*-Stämme, die irreguläre Reiterabteilungen zwecks Steuererhebung u. a. zu stellen hatten[4]. Mit dem *Ḫarāǧ*-Land hat man im französischen Algerien die *'Arš* (eigentlich Stammes)-Ländereien identifiziert, sofern man darunter nicht Ländereien im Kollektivbesitz der Stämme verstanden hat.

Es war namentlich die algerische Schule, die das Verhältnis des maghribinischen Liegenschaftsrechts zu den Theorien der Rechtsgelehrten aufzuklären suchte. Während E. Mercier, der gelehrte Maire von Constantine, dem maġribinischen Im-

1 *Māw.*, *Aḥk.* 170, 25 = Übers. 415.

2 *Realencycl. Class. Alt.* IV, s. v. *dediticii*; Santill., 291 Anm. 261.

3 S. u. S. 438.

4 L. Roches, *Trente ans à travers l'Islam*, Paris 1884, Bd. I, 177 Anm. 3. Sie werden dort auch *zmāla*, *zemūl* oder *mezāmelīn* genannt s. ebenda Bd. II, 263 Anm. 1.

mobiliarrechte drei Monographien widmete[1], hat der islamrechtliche Gesichtspunkt in den Arbeiten von Dareste, Conseiller à la Cour de Cassation, von E. Robe, Avocat à la Cour d'appel d'Alger, von Dain, Professeur à l'Ecole de droit d'Alger, von Besson, Sous-chef à la Direction de l'enregistrement, von Eyssautier, Conseiller à la Cour d'Alger[2], u. a., die sich mit der französischen Regelung des algerischen Immobiliarrechts befassen, incidenter mehr oder weniger eingehend Berücksichtigung gefunden. Sie bestritten die Kompetenz ḥanafitischer Legisten und des Šāfi'iten al-Māwardī für den mālikitischen Maġrib und verwarfen die Theorie vom Alleineigentum des Imām, sei es als irdischen Vertreter Allahs oder infolge Enteignung der Eingeborenen durch die Araber bei der Eroberung.[3] „Das Recht des Individuums am Grund und Boden — sagt Robe[4] — hat sich in Algerien wie überall sonst auf natürlichem Wege zwangsläufig mit den Mitteln gebildet, die bei allen in Gesellschaft lebenden Völkern üblich sind. Von diesen Mitteln ist die Occupatio, der fortgesetzte und tatsächliche Besitz, das wichtigste und ursprünglichste. Das Interesse aller und die soziale Gerechtigkeit wollen, daß das Land dem gehört, der es eine gewisse Zeit *animo domini*, d. h. mit dem Gedanken besitzt, sein Eigentümer zu sein, und daß die vom Staate vertretene Gemeinschaft, die Eigentümerin von allem, was niemandem gehört, in diesem Fall auf ihr Recht an dem Land

---

1 1. *La propriété foncière chez les Musulmans d'Algérie*, 1891; 2. *La propriété en Maghreb*, in *J. A.* 9e s. 1894 IV, 73—93 (teilt die bezüglichen Stellen insbes. ad-Dardīr's mit) und *La propriété foncière en Algérie*, in *Rev. Alg.* 1898 57—83 und 89—115.

2 Dareste, *De la propriété en Algérie*, 2. Aufl., Paris 1864; Robe, *Les lois de la propriété immobilière en Algérie*, Algier 1865; *La propriété immobilière en Algérie*, Algier 1875; *Origines, formation et état actuel de la propriété immobilière en Algérie*, Paris 1885; *Les lois de la propriété immobilière en Algérie*, Algier 1891; Dain, *La réforme de la législation foncière en Algérie*, Algier 1891; Besson, *La législation civile de l'Algérie*, Paris 1894 (behandelt in seinem 2. Teil S. 179ff. das algerische Immobiliarrecht); Eyssautier, *Terre arch, quel en est et quel en doit être le juge?* in *Rev. Alg.* 1895 XI, 77—114; Larcher, *Traité élémentaire de législation algérienne*, Algier 1903 § 712. Im übrigen vgl. die Bibliographie in Pouy., *Propr. fonc.* 1079—1084.

3 Robe, *Orig.* 4; Merc., *Propr.* 93; Besson, *Législ.* 264.

4 Robe, *Orig.* 39; Robe, *Lois* 35.

verzichtet. Das islamische Recht kennt nicht nur diese Theorie; es erweitert sie noch, indem es jedes Individuum, das totes Land ins Leben ruft, zu dessen Eigentümer erklärt." Sie wiesen darauf hin, daß der *'Anawī*, wenn er sich unterwarf, die Stellung des *Ṣulḥī* erwarb, und wenn er sich bekehrte, als Muslim behandelt wurde[1], und daß die Beschneidung bzw. Entziehung der Eigentumsrechte der Stämme nicht eine Folge der ersten Eroberung, sondern von Aufständen und Umwälzungen war[2]. Sie beanstandeten an der amtlichen Einteilung des algerischen Grund und Bodens in *Maḫzan-*, *Ḥubus-*, *Milk-* und *'Arš-* oder *Sābega*[3]-

1 Vgl. Merc., *Propr.* 90 und Merc., *Propr. fonc.* 62. Diese Gleichstellung gilt aber nach der Theorie nicht für das Grundeigentum des *'Anawī.*

2 Merc., *Propr.* 92; Besson, *Législ.* 198. Hierher gehört auch die Wegnahme des Landes wegen Nichtzahlung der Steuern, die eines der wesentlichen Charakteristika der Unbotmäßigkeit ist, s. Moursy, *Propr. Eg.* 69 und unten S. 458 bei Anm. 6.

3 Nach Dozy, *Suppl.* bedeuten *'arš* (eigentlich Stamm) in der Provinz Constantine „territoire sur lequel la tribu n'a que le droit de jouissance", *arḍ 'arš* "terre possédée collectivement par une tribu, qui est inaliénable", *sābega* (*sābiga*) im Westen Algeriens, insbesondere in der Provinz Oran: "terre possédée collectivement par une tribu qui ne peut s'aliéner" oder "territoire sur lequel la tribu n'a que le droit de jouissance". Als älteste Quelle führt er Dareste's 1864 in 2. Auflage erschienenes Buch an. Die früheste Erwähnung der *sābega*-Ländereien scheint sich in dem Buche des Generals Walsin Esterhazy, *De la domination turque dans l'ancienne régence d'Alger*, Paris 1840, zu finden. Nach dem Artikel Yver's in *EI* I, 285 galten vor der französischen Eroberung sämtliche *'arš*-Ländereien als Eigentum des Beylik; das den Stammesgenossen zustehende Sonderrecht auf die Nutznießung an allem, was sie bewirtschaften konnten, wurde erst durch den Senatuskonsult von 1863 in Kollektiveigentum umgewandelt. Einen Nachweis der arabischen Herkunft der Bezeichnung versucht er aber ebensowenig wie Santillana (S. 321), der die *'arš-* und *sābega*-Ländereien als algerische Erscheinungsformen der *arāḍī matrūka* ("terre rilasciate, concesse") ansieht und auf die marokkanischen Analoga der *ǧīš-* und *nā'iba*-Ländereien hinweist. Es ist danach nicht verwunderlich, daß Henry Solus (in Schlegelb., *Hwtb.* 539) von *'arš*-Ländereien redet, die zur Zeit der französischen Eroberung Algeriens bestanden hätten. Terre *sābega* könnte man vielleicht als *arḍ as-sābiqa ilaihā* (Land der ersten Besitzer) arabisieren in Anlehnung an Stellen wie *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 182, 25: *arḍ ġair mamlūka li-mu'aijan fa-ḥukmuhā ḥukm ǧibāl al-falawāt wa-l-audija man sabaq ilaihā jakūn aḥaqq bi-qadr ḥāǧatihī* (Land, das niemandem speziell gehört, wird behandelt wie die Berge der Wüsten und die Wasserläufe. Wer sie zuerst in Besitz nimmt, hat im Rahmen seines Bedürfnisses das meiste Recht darauf). Vgl. *Bal.* 51, 15. Aber wie man davon zum Begriff des Kollektiveigentums gelangen will, bleibt schleierhaft.

Ländereien die letzte Gruppe, die mit dem *Ḫarāǧ*-Land der Rechtsbücher bzw. dem türkischen *Mīrīje*-Land identifiziert wurde, und an der den Angehörigen der Stämme — wie in den Sitzungsberichten des Conseil supérieur de Gouvernement 1882 festgestellt wurde[1] — nur ein unveräußerliches, in männlicher Linie vererbliches Nießbrauchsrecht im Rahmen ihrer Bedürfnisse und Leistungsfähigkeit unter der Bedingung des Widerrufs durch den Imām zustehen sollte. Sie bestritten nicht nur die Existenzberechtigung der Begriffe *terres 'arš* oder *sābega*, mochte man darunter *Ḫarāǧ*-Land oder unteilbares Kollektiv-[2] oder Gesamteigentum des Stammes verstehen. Sie bezweifelten auch den arabischen Ursprung der Bezeichnung. „Beruht diese so folgenschwere Unterscheidung zwischen *Milk*- und *'Arš*-Ländereien wenigstens auf einer sicheren Theorie und exakter Beobachtung?" So fragt Dain[3], und er antwortet darauf: „Man kann daran zweifeln. In den Schriften der mohammedanischen Juristen, insbesondere Sīdī Ḫalīl's, findet sich nichts, das darauf hinwiese ... Übrigens leugnen in Algerien viele aufgeklärte Leute unter den Europäern wie unter den Eingeborenen die Berechtigung jener Lehre. Es ist außerdem schwierig anzugeben, wann sie in der algerischen Gesetzgebung zum Durchbruch gekommen ist. Sie war den Verfassern der Ordonnanzen von 1844 und 1846 sicherlich unbekannt. Die Väter des Gesetzes vom 16. VI. 1851 ließen sie durchblicken. Sie trat in den Dekreten vom 16. II. und 7. V. 1859 stärker hervor und fand im Senatuskonsult vom 22. IV. 1863 und den Motiven, die ihm vorauf geschickt wurden, ihren vollen Ausdruck ...." Während Dain vermutet, daß man die *'Arš*-Ländereien erfunden habe, um die Gebiete der Militärverwaltung vor dem Eindringen der zivilen Kolonisten zu behüten, glaubt Robe ihren Ursprung in den konfiskatorischen Tendenzen der Kolonial-Enthusiasten zu finden. Er schreibt:[4] „Die Verneinung des Privateigentumsrechts, diese Art Staatssozialis-

---

1 Angeführt in Pouy., *Propr. fonc.* 252.

2 So das Urteil des Kassationshofs vom 5. VIII. 1874, angeführt in Pouy., *Propr. fonc.* 431. Auch in Besson, *Législ.* 202, 206 und 261 wird Kollektiveigentum angenommen.

3 S. 6.

4 Robe, *Orig.* 98 ff.

mus in der Bodenfrage, besorgte wunderbar die Geschäfte der kolonisatorischen Heißsporne und der Anhänger des Regimes unentgeltlicher Landverleihungen. In ihren Augen hatte Frankreich einen Fehler begangen, als es in die Kapitulation vom 5. VII. 1830 die Zusicherung setzte, es werde die Eigentumsrechte der Eingeborenen respektieren. Sie behaupteten, ohne sich die Mühe einer Beweisführung zu machen und ohne die geringste Rücksicht auf das Recht, daß die Eingeborenen nicht Eigentümer, sondern nur Nießbraucher wären, und daß wir als Herren der Lage kraft Kriegsrechts entweder den ganzen Grund und Boden hätten konfiszieren müssen, vorbehaltlich der für die Kolonisation nicht benötigten Ländereien, die wir den Eingeborenen hätten belassen können, oder daß wir das Eigentumsrecht der Eingeborenen hätten anerkennen müssen unter Vorbehalt der beliebigen Wegnahme von Ländereien, die wir für unsere Niederlassungen brauchten. Zu Unrecht hätte man das 1830 und 1844 unterlassen; aber der Übelstand konnte mit der Entdeckung behoben werden, die der Gesetzgeber von 1851 gemacht zu haben schien. Der Staat brauchte nur sein Eigentumsrecht an allen Ländereien der Stämme zu betonen und diesen oder vielmehr den Stammesangehörigen nur den für ihre Kulturen nach dem Stande ihrer Wirtschaft erforderlichen Teil zu belassen, und das für Kolonisationszwecke verfügbare Land wäre beträchtlich vergrößert ... Bei dieser Gelegenheit taucht zum 1. Mal in der Diskussion eine Bezeichnung für die Ländereien auf, die in der islamischen und algerischen Gesetzes- und Rechtssprache unbekannt ist. Bisher gab es nur Land des *Beylik* und Land im Privateigentum. Da die Stämme keine Einheit im Sinne des bürgerlichen Rechts bildeten, existierte kein Stammeseigentum. Künftig nennt man *'arš* im Sinne des Gesetzes von 1851 das Land, an dem der Stamm oder seine Angehörigen nur ein Nießbrauchsrecht auf Widerruf haben, und dessen Eigentum dem Staat gehört. . . . Wir haben es bei jeder Gelegenheit gesagt und geschrieben: Die *terre 'arš* existiert nicht. Das ist nur eine konventionelle, von der Verwaltung angenommene Bezeichnung. Außerhalb der Staatsdomäne und des Lands der Individuen, das sich in mannigfachen Formen zeigt, gibt es nichts. Reisen Sie durch Tunesien, wo die Bodenfrage die gleiche ist wie in Algerien,

sprechen Sie zu den Tunesiern vom Bauern bis zum *Ṭālib* („Gebildeten") von der *terre* *'arš*: Sie werden nicht verstanden werden. Nur der algerische Gesetzgeber von 1863 erfand die Kategorie der Kultur-Ländereien im Kollektivbesitz, aber nicht um ein besonderes Recht zu bezeichnen, sondern weil die Maßnahmen, die er traf, es nötig oder zweckmäßig erscheinen ließen."[1] Mercier sprach von „einer seltsamen Erfindung der *'Arš*-Ländereien", die durch den Senatuskonsult von 1863, das Gesetz von 1873 und dessen Nachträge sanktioniert sei.[2] Er wunderte sich, daß die irrigen Theorien des Dr. Worms ein so seltenes Glück und so lange Zeit Geltung gehabt haben[3], und suchte dieses Phänomen mit der Irreführung der französischen Beamten durch araberfeindliche türkische Beamte zu erklären, die in den französischen Dienst übernommen wurden und in allen Tonarten versichert hätten, der Grund und Boden des Maġrib gehöre dem Herrscher; die Eingeborenen hätten daran kein Recht.[4] Er verwarf auch die Annahme eines unteilbaren Kollektiveigentums der Stämme, da das mohammedanische Recht wohl den Begriff der ungeteilten Gemeinschaft, nicht aber den des Kollektiveigentums kenne.[5] Pouyanne, der diese Ansicht teilte[6], stellte Kollektiveigentum nur bei den *Ġelf*- und *Ḍāja*-Ländereien[7] der saharischen Zone Algeriens fest; aber er wich von Mercier insofern ab, als er — insbesondere unter Berufung auf Worms — den von der französischen Verwaltung geprägten Begriff der *'Arš*- und *Sābega*-Ländereien zu rechtfertigen suchte und in ihnen algerische Erscheinungsformen der *Ḫarāǧ*-Ländereien sah.[8] Für die gleiche Auffassung trat auch Larcher[9] ein. Von der französischen Ver-

1 Robe, *Orig.* 108; vgl. Robe, *Lois* 34; Besson, *Législ.* 267.

2 Merc., *Propr.* 93; Merc., *Propr. fonc.* 63.

3 Merc., *Propr. fonc.* 62.

4 Merc., *Propr. fonc.* 74.

5 Merc., *Propr. fonc.* 63.

6 Pouy., *Propr. fonc.* 80. 262. 300—303. 309—312.

7 Unter *ġelf* werden Ländereien in der Nähe von Flußläufen verstanden, die nur bei Hochwasser bewässert werden (vgl. Fagnan, *Add.* s. v.). *Ḍāja* (oder *būr*) sind Niederungen oder Terrainfalten, in denen sich die Regenwasser mehr oder weniger lang halten, teils an der Oberfläche, teils unter dem Boden, und die bei besonders starkem Regenfall bestellt werden.

8 Pouy., *Propr. fonc.* 35. 112—122. 251. 282—290.

9 Larch., *Traité* II §§ 723. 754.

waltung wurde schließlich der Theorie des Kollektiveigentums der Vorzug gegeben und de Laveleye's Ansicht angenommen, nach der das kollektivistische Regime bei allen Völkern in den Anfängen bestanden haben und zwangsläufig die erste Phase der Geschichte in allen Gesetzgebungen darstellen soll.[1] Diese Theorie wurde gesetzgeberisch verwertet, als man durch das Dekret vom 14. VII. 1901[2] den Begriff der Ländereien im Kollektiveigentum der Stämme in Tunesien einführte, wo sowohl die Bezeichnung (*'arš*) wie der Begriff unbekannt waren.[3] Ebensowenig wie ein unteilbares Kollektiveigentum der Stämme gab es in Tunesien, als es 1881 französisches Protektorat wurde, staatliche *Ḫarāǧ*-Ländereien. Das anbaufähige Land war längst zum zehntpflichtigen *Milk*-Land geworden.[4] Man hat allerdings in den Archiven der tunesischen Staatsdomäne einen Grundstückstitel aus dem Jahre 1779 gefunden, in dem mit Bezug auf Ländereien der Warġa (im Norden von Qairawān) von einer Art Tribut die Rede ist, der jährlich nach den Regeln zu zahlen ist, die für die von Nomaden durchzogenen Gebiete (d. h. Staatsländereien) gelten. Auch wurde bezüglich der Ländereien einer Domäne (*hanšīr*) des Staats festgestellt, daß die dort ansäßigen Bauern auf Grund eines *Ǧidārīja*[5] (emphyteutischen Nutzungs)-Verhältnisses der Regierung den *Ḫarāǧ* zu zahlen hatten. Und schließlich fand man in einem Dokument aus dem Jahre 1860 bezüglich einer Staatsdomäne die Bemerkung: „Alles, was sich innerhalb der Grenzen der beiden Güter (*hanšīr*) findet, ist arabisches, d. h. grundsteuerpflichtiges Land. Sein *Ḫarāǧ* kommt dem Staat zu."[6] In diesen Fällen handelt es sich aber — wie Lescure sagt — um ein Ausnahme-

1 S. u. S. 420. Neben dem von der Schutzmacht kontrollierten Regime des eingeborenen Kollektiveigentums (dem Westcoastism der Engländer) besteht in Afrika das Konzessionssystem (Kenyaism) s. Edwin W. Smith, *The Golden Stool*, London 1927, S. 148—160. Das erstere ist meist Mittel zum Zweck des zweiten.

2 Gir., *Principes* V, 153; *Afr. Fr. RC* 1922, 40; 1923, 285.

3 Dain, *Le système Torrens* in *Rev. Alg.* 1885 I, 289; vgl. Pouy., *Propr. fonc.* 270. Daß *'arš* als Bezeichnung für Stamm aber auch in Tunesien vorkommt, ergibt sich aus *Sitte* 220 nr. 5.

4 Merc., *Propr.* 92; Lesc., *Rég. fonc.* 10.

5 S. u. S. 451 Anm. 2.

6 Lesc., *Rég. fonc.* 9 und Anm. 2 und S. 10.

regime, um Ländereien, die wegen Unbotmäßigkeit seiner Besitzer vom Staate beschlagnahmt wurden.[1]

Inzwischen war in der europäischen Wissenschaft unter dem Einfluß von Goldziher's *Muhammedanischen Studien* der Sinn für eine historische Kritik der islamischen Traditionen erwacht und eine, manchmal vielleicht übertriebene, Skepsis an die Stelle des Glaubens an die Zuverlässigkeit der frommen Überlieferung getreten. Man suchte und fand die Gründe für viele Widersprüche der oft mit einander unvereinbaren Propheten-*Ḥadīṯe* und entdeckte, daß das Prinzip der Entwickelung — wenngleich durch die Form der frommen Überlieferung verschleiert — auch für den Islam und seine Institutionen gilt. Die Erforschung der Papyri deckte manche beabsichtigte und nicht beabsichtigte Unklarheit der islamischen Quellen auf. Das Zeitalter der arabischen Eroberungen erschien nunmehr in einem andern Licht als drei Jahrzehnte früher, wo A. von Kremer seine *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen*[2] geschrieben hatte, und damit wurde auch das Problem des Liegenschaftsrechts im eroberten Gebiet in eine neue Beleuchtung gerückt. Während Wellhausen in seiner grundlegenden Arbeit über *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin 1902) die Steuer- und Grundbesitzverhältnisse namentlich im ʿIrāq und Ḫurāsān zu klären suchte, behandelten u. a. M. Hartmann, *Die Wirtschaftsgeschichte des ältesten Islams* (*OLZ* 1904), Becker in seinen *Beiträgen zur Geschichte Ägyptens*, (1902/3) in *Papyri Schott-Reinhardt* (Heidelberg 1906) und in seinen Aufsätzen *Die Entstehung von ʿUšr- und Ḫarāǧ-Land* (in *ZA* 1904/05 XVIII)[3] und *Steuerpacht und Lehnswesen* (in *Der Islam* 1914 V) insbesondere die Verhältnisse Ägyptens, Lammens in *Etudes sur le règne du Calife omaiyade Moʿâwia Ier* (Beirut 1906—08) die Verwaltung und Agrarpolitik des ersten Umaijaden-Chalifen, insbesondere in Syrien und dem Ḥiǧāz. Die Ergebnisse ihrer Untersuchungen wurden von Caetani in den *Annali dell' Islām* verwertet, die namentlich in ihrem Band V Anno XXIII eine zusammenfassende Darstellung der

1 S. u. S. 461.

2 Wien 1875—1877; vgl. Wellh., *Reich* 169ff.; *Annali* a. XXIII S. 396. 398. 409. 431.

3 Vgl. auch Becker's *Islamstudien*, Leipzig 1924, I 201, und 218ff.

durch die mohammedanischen Eroberungen geschaffenen Lage des Grundbesitzes in Syrien, 'Irāq und Ägypten mit eingehender Traditionskritik geben. Einen entgegengesetzten Standpunkt hatte de Goeje[1] eingenommen und namentlich mit Hilfe der juristischen Theorien al-Māwardī's eine Rekonstruktion der Entwickelung in dem Sinne versucht, daß die islamische Steuer- und Immobiliargesetzgebung das unverbesserliche Werk des alles voraussehenden zweiten Chalifen, 'Omar's I., gewesen sei. Eine derartige Annahme ist aber schon an sich wenig wahrscheinlich, und sie wird noch unwahrscheinlicher, wenn man sich die tastenden, inkonsequenten und widerspruchsvollen Kodifikationsversuche europäischer Staaten in der Frage des kolonialen Liegenschaftsrechts vergegenwärtigt. Die späteren Legisten haben aus Zweckmäßigkeitsgründen die Regelung des islamischen Steuer- und Immobiliarrechts allerdings mit dem Namen 'Omar's verknüpft; aber dieser und 'Oṯmān haben nur den groben Grundriß jener Gesetzgebung entworfen. „Das eigentliche System rührte von den ersten Umaijaden, vielleicht hauptsächlich von den Statthaltern Mu'āwija's (40—60/661—680) und 'Abdalmalik's (65—86/685—705) her."[2] Aber es wäre verfehlt nun anzunehmen, daß diese Gesetzgebung im ganzen Reich einheitlich durchgeführt war. „So klar und einfach die mohammedanische Steuergesetzgebung bei den Theoretikern von Abū Jūsuf bis al-Māwardī und in den Traditionssammlungen aussieht, so verwickelt, bunt und schwierig war sie in Wirklichkeit. Es bestanden Gegensätze zwischen byzantinischen und persischen Provinzen, zwischen syrischer, ägyptischer und nordafrikanischer Steuerordnung."[3] Neben diesen Verschiedenheiten gibt es aber noch mehr gemeinsame Züge, von denen hier insbesondere auf zwei hingewiesen sei. Der eine zeigt sich im Anfang der Eroberung durch die Araber und ist für deren Politik der friedlichen Durchdringung charakteristisch: der Grund und Boden des eroberten Gebiets wird ebensowenig zwangsweise islamisiert wie seine Bewohner, wenn diese die mohammedanische Herrschaft anerkennen und den verein-

---

1 In *Mémoire sur la conquête de la Syrie*, Leiden 1900, 2. Aufl., insbes. S. 138ff., vgl. *Annali* a. XVII § 169.

2 *Annali* a. XXIII § 810 nr. 5.

3 Mez, *Ren.* 101.

barten oder auferlegten Tribut zahlen. Das Weitere ergibt sich dann „mit Hülfe der Umstände“ (*ma'a musā'adat al-ḥāl*). Der andere ist für die spätere Entwickelung charakteristisch und von Lammens[1] „theokratischer Staatskommunismus“ genannt worden. Aber er hat mehr in der Theorie als in der Wirklichkeit Lebensfähigkeit gehabt, da die Regierungen nur in den seltensten Fällen stark genug waren, um ihn in die Praxis umzusetzen und ihren Untertanen den Unterschied gegenwärtig zu halten, der zwischen dem Eigentümer von Grundstücken und deren Nutzungsberechtigten, zwischen dem Eigentum an der Sache, dem sogenannten *Milk ar-raqaba*[2] oder *Milk al-'ain*[3] oder *Milk aḏ-ḏāt*[4], einer-, und dem Eigentum an der Nutzung der Sache, dem *Milk al-manfa'a*, andererseits besteht. Diese konnten sich dabei auf den Satz berufen, daß beim Zusammentreffen des Eigentümers der Nutzung der Sache mit dem Eigentümer der Sache der erstere den Vorrang hat.[5] Nach Ibn Šāss[6] († 1213) ist der Eigentümer der Nutzung des Hauses wie der Eigentümer des Hauses selbst.[7] Jedenfalls bestehen beide Teile des Eigentums für sich getrennt neben einander. Das Eigentum wird von al-Ḥaṭṭāb[8] definiert als „die von der Rechtsordnung mit Bezug auf eine Sache oder eine Nutzung erteilte Erlaubnis des Inhalts, daß der Inhaber (dieser Erlaubnis) den persönlichen Genuß dieser Sache oder Nutzung übertragen und dafür ein Entgelt nehmen kann, sofern sie von der Art ist.“

Die islamrechtliche Auffassung, die neben dem *Milk ar-raqaba* ein besonderes *Milk al-manfa'a* zuläßt, erinnert an

---

1 Lam., *Mo'âwia* 231.

2 Eigentlich dem Eigentum an dem Hals der Sache s. Berch., *Propr. terr.* 32 note 1; Juynb., *Handb.* 262; Merc., *Ḥubus* 166; *Mudauw.* XV 92, 1; *MḪa. Ḫar.* V, 237.

3 *MQu. Ǧauh.* I, 259, 19; *MḪa. Ḥaṭ.* IV, 223, 32.

4 *MḪa. Ḫar.* II, 43, 3; *MḪa. Dar.* I, 342, 17; *MḪa. Das.* I, 342, 30.

5 *MḪa. Das.* I, 342, 30.

6 Über ihn s. *Dībāǧ* 141, 13; *Ḫuḍrī, Tašr.* 369, 5.

7 *MḪa. Ḥaṭ.* II, 129, 5.

8 *MḪa. Ḥaṭ.* IV, 224, 11: *al-milku ibāḥatun šar'ījatun fī 'ainin au manfa'atin taqtaḍī* (T. *jaqtaḍī*) *tamkīna ṣāḥibihā min al-intifā'i bi-tilka l-'aini aw il-manfa'ati wa-aḫḏa l-'iwaḍa 'anhā min ḥaiṯu hija kaḏālika.* Vgl. u. S. 472.

die Ansicht der Glossatorenschule an den oberitalienischen Universitäten des 13. Jhtds., die das Eigentumsrecht in ein dominium directum (eminens) oder nuda proprietas einer- und in ein dominium utile andererseits zerlegten, und an die deutschrechtliche Teilung des Eigentumsrechts in Ober- und Untereigentum, die auf die Lehnsverhältnisse, auf gewisse Formen der bäuerlichen Gutsverhältnisse und das Institut der Erbleihe angewandt wurde.[1] Dem Lehnsherrn stand das Ober-, dem Vasallen oder Bauern das Untereigentum zu. Der Begriff der Teilung des Eigentums wurde auch von christlichen Theologen wie Thomas von Aquino[2] verwertet, um für Gott das Ober-, für die Menschen das Untereigentum in Anspruch zu nehmen, und ebenso wurde islamischerseits, z. B. von al-Māzarī († 1141), Allāh das Eigentum an den Sachen, den Menschen das Eigentum an den Nutzungen vindiziert.[3] Und er wurde schließlich auch in diametral entgegengesetztem Sinne verwertet, um Güter der toten und der öffentlichen Hand in Privateigentum zu verwandeln, und zwar nicht nur von mohammedanischen Juristen mit Hilfe der langfristigen Nutzungsverträge (s. u. S. 474 ff.), sondern auch von europäischen Gerichten in mohammedanischen Landen. So hat z. B. das französische erstinstanzliche Gericht in Tunis 1893 den langfristigen Nutzungs(*Inzāl*)-Vertrag an *Ḥubus*-Grundstücken definiert als „démembrement de la propriété qui consiste dans la séparation du domaine utile (*Inzāl*) et du domaine éminent (*Raqaba*) et dans l'aliénation du premier moyennant le paiement d'une rente perpétuelle et par sa nature irrachetable[4]".

Es ist seitdem Mode geworden, von einem démembrement des hobous[5] zu reden. Aber mit dem Begriff eines démembre-

1 *Staatswi. Hwtb.* s. v. Eigentum; Windscheid, *Lehrbuch des Pandektenrechts*, 1906, Bd. I § 169a S. 879 Anm. 9 und die dort angeführte Literatur; Hübner, *Grundzüge des deutschen Privatrechts*, Leipzig 1922 (4. Aufl.) S. 227.

2 In *Summa Theologica* zitiert Moursy, *Propr. Eg.* 424 Anm. 1; s. a. Dareste, *Etudes d'histoire du droit*, 1889, S. 59.

3 *MḤa. Ḥaf.* IV, 226, 28; s. u. S. 421 Anm. 8.

4 Lesc., *Rég. fonc.* 140, woselbst noch andere Beispiele.

5 So: Abribat, *Essai sur les contrats de quasi-aliénation et de location perpétuelle auxquels l'institution des Habous a donné lieu*, Algier 1902; F. Arin, *Essai sur les démembrements de la propriété foncière* in *RMM* 1914 XXVI, 277 und Mill., Hub.

ment des staatlichen *Waqf*-Landes hat man sich anscheinend noch nicht recht anfreunden können. Die zahlreichen französischen Arbeiten[1] über das marokkanische Liegenschaftsrecht sind vielmehr auf den Grundton gestimmt, daß die unverfälschte Lehre des mohammedanischen Rechts, wenn man sie in Marokko mit Strenge anwenden wollte, dort jeden Gedanken an ein Eigentumsrecht zum Vorteil von Verbänden oder Einzelpersonen ausschließen würde: die von den Mohammedanern eroberten Länder werden *Waqf*, d. h. unveräußerliches Kollektiveigentum der mohammedanischen Gemeinde und in deren Namen vom Imām verwaltet.[2] Diese Einstellung erklärt

1 Abgesehen von den eben Erwähnten wären hier zu nennen: 1) al-Moutabassir, *Les habous de Tanger* (in *RMM* 1906 I, 325 ff.); 2) Michaux-Bellaire, *Les biens habous et les biens du Makhzen au point de vue de leur location et de leur aliénation* (in *RMM* 1908 V, 436); 3) Ders., *Le droit de propriété au Maroc* (in *RMM* VII, 365); 4) A. Le Chatelier, *Le Maroc berbère et les mines européennes* (in *RMM* 1910 X, 145); 5) Michaux-Bellaire, *L'impôt de la naïba et la loi musulmane au Maroc* (in *RMM* 1910 XI, 396; vgl. *Arch. Mar.* 1904 I, 56); 6) Ders., *La guelsa et le gza* (in *RMM* 1911 XIII, 197); 7) Ders., *Le droit d'intervention du Nadir des habous, de l'Amin el-Moustafad et du Pacha dans les transmissions d'immeubles* (in *RMM* 1911 XIII, 487); 8) Ders., *Le territoire makhzen et le territoire guich* (in *RMM* 1911 XV, 70); 9) Anonymus, *Consultations juridiques sur les questions domaniales au Maroc* (in *RMM* 1911 XV, 289 und 1912 XXI, 41); 10) Michaux-Bellaire et P. Aubin, *Le régime immobilier au Maroc* (in *RMM* 1912 XVIII, 1); 11) E. Amar, *L'organisation de la propriété foncière au Maroc*, Paris 1913; 12) F. Arin, *Le régime légal des mines dans l'Afrique du Nord*, Paris 1913; 13) Milliot, *Recueil de jurisprudence chérifienne*, Paris 1920 et 1924 (Bd. I, insbes. 196. 311; Bd. II, 117. 136. 213; Bd. III, 46. 58. 86. 110. 331); 14) A. Mesureur, *La propriété foncière au Maroc*, Paris 1921; 15) Leclère, *Les terres collectives de tribu au Maroc* (in *Afr. Fr. RC* 1922, 33); 16) Milliot, *L'évolution de la terre collective vers la propriété individuelle en Algérie et au Maroc* (in *Afr. Fr. RC* 1922, 333); 17) Ders., *Les terres collectives*, Paris 1922; 18) Michaux-Bellaire, *Les terres collectives du Maroc et la tradition* (in *Afr. Fr. RC* 1924, 97); 19) Huot, *Les terres collectives du Maroc* (in *Afr. Fr. RC* 1923, 277); 20) Béliard, *Les restrictions au droit de propriété dans la législation issue des dahirs*, Paris 1925; 21) Léris, *Chra'a et immatriculation* (in *Recueil de législation et de jurisprudence marocaines* 1925 nr. 76 p. 12—15); 22) Rivière, *Le régime foncier au Maroc* (ebenda nr. 79 p. 49); 23) Zemerli, *De l'acquisition du droit de propriété en droit musulman* (ebenda 1926 Teil 2 S. 45); 24) Baudin, *Le régime des terres au Maroc et la colonisation française* (in *Revue des sciences politiques* April—Juni 1926); 25) Léris, *L'immatriculation foncière au Maroc* (in *Afr. Fr. RC* 1926, 557).

2 Amar, *Propr.* 61; Mill., *Rec.* I 312.

auch die Vorliebe namentlich Michaux-Bellaire's[1] für al-Māwardī's Idealstaat, der schwerlich jemals, aber sicherlich nicht zur Zeit des Verfassers bestanden hat.[2] F. Arin sagt fast mit den Worten Worms': „Außerhalb Arabiens, das *Milk*-Land von Natur ist, und des Sawād, des *Milk*-Lands kraft Vertrags, haben die Kulturländereien — abgesehen von den Gebieten, deren Bewohner sich freiwillig bekehrten oder unterwarfen, — überall den Charakter von *Waqf* zum Vorteil der mohammedanischen Gemeinde angenommen." Aber er stellt doch fest:[3] „Es sind weniger Rechtsargumente als die tatsächlichen Gründe der longa possessio und der Ohnmacht des *Maḫzan*, wegen deren die marokkanischen Stämme sich oft geweigert haben, die *Nā'iba*-Steuer (d. h. das sa'didische Surrogat für den *Ḫarāǧ*) zu bezahlen, und ihre Angehörigen, selbst die der *Ǧīš*-Stämme, als wirkliche Eigentümer über die Ländereien in ihrem Besitz verfügen, indem sie dieselben unter einander und sogar an Fremde veräußern. Die *Ḫarāǧ*-Ländereien gelten seit langem als *Milk*[4], und die einzige Spur des angeblichen Rechts der mohammedanischen Gemeinschaft besteht in einer Grundsteuer, die keine Einschränkung des absoluten Eigentumsrechts bedeutet". Nach Michaux-Bellaire und P. Aubin[5] gibt es in Marokko eigentlich keine Kapitulations(*ṣulḥ*)-Ländereien, sondern — abgesehen von dem gewaltsam eroberten Gebiet — Ländereien, die ihren bisherigen Eigentümern zu eigen verblieben sind, da sie sich zum Islam bekehrten, um ihr Land zu behalten. Es stehen sich zwei widerstreitende Tendenzen gegenüber: auf der einen Seite der Sultan, der sich als den absoluten Eigentümer des Bodens ansieht, und auf der andern Seite die Untertanen, denen ihre langjährige Innehabung des Bodens, den sie bebauen, unter sich vererben und verkaufen, immer mehr als ein wirkliches Eigentumsrecht vorkommt. „Der Grundsatz vom Alleineigentum des Sultans beruht tatsächlich nur auf einer willkürlichen Auslegung des mohammedanischen

1 Z. B. *RMM* VII, 368; *Afr. Fr. RC* 1924, 98. 99.

2 Brock., *GAL* I, 386.

3 *RMM* XXVI, 287 Anm. 1; 310; s. a. Mill., *Rec.* I, 313.

4 Wegen der Legalisierung dieser Entwicklung durch den ägyptischen Gesetzgeber s. u. S. 470. 471.

5 *RMM* XVIII, 7.

Gesetzes und könnte, wenn er vom Protektorat angenommen würde, ernste Unruhen in dem sozialen Zustand des Landes hervorrufen, der sich von selbst im Sinne der fortschreitenden Bildung von Privateigentum entwickelt hat."[1] Dagegen hat Michaux-Bellaire noch 1924 an dem Dogma festgehalten, daß der Grund und Boden Marokko's — abgesehen von dem entlegenen Bergland — unbestreitbar Staatseigentum sei, und diese Ansicht zu rechtfertigen gesucht, indem er sich auf die gewaltsame Eroberung des Landes durch die Araber bzw. durch die späteren Dynastien und auf die Rolle des Vormunds berief, die das *Maḫzan* gegenüber unmündigen Stammeskollektivitäten ausübe.[2] Von der Frage der Eroberung des Maġrib wird unten ausführlicher zu handeln sein. Auf die Auffassung des Verhältnisses vom *Maḫzan* zu den Stämmen unter dem Gesichtspunkt der Vormundschaft hat wohl der Artikel 22 der Völkerbundssatzung eingewirkt. Islamrechtlich wird damit wenig anzufangen sein; denn da gilt das *Maḫzan* als geschäftsunfähig und minderjährig.[3] Die französische Protektoratsregierung hat sich zur Aufrechterhaltung der Fiktion des Staatseigentums am marokkanischen Grund und Boden des Begriffs der Ländereien im Kollektivbesitz der Stämme bedient, der wie in Algerien und Tunesien so auch in Marokko nach der französischen Eroberung auftauchte, aber nicht unter der Bezeichnung terres *ʿarš* oder *sābega*, sondern als terres collectives de *ǧamāʿa*[4] des tribus, fractions de tribus, douars et familles.

Schon das Zirkular des Großvezirs, das als erster amtlicher Erlaß in Liegenschaftssachen im *Bulletin officiel du Protectorat* vom 1. XI. 1912 S. 6 veröffentlicht wurde, führte die „Terres de ǧamāʿa" unter den unveräußerlichen Ländereien auf. Der bezügliche Passus des Zirkulars wurde im *Dahir* vom 7. VII.

1 *RMM* XVIII, 15; s. o. S. 356 Anm. 1.

2 *Afr. Fr. RC* 1924, 99; vgl. *RMM* VII, 372.

3 S. u. S. 491 Anm. 3.

4 *Ǧamāʿa* ist einmal die Versammlung der waffenfähigen Mitglieder des Stammes, des Teilstammes, des Dorfes und der Familie und dann die Gemeinschaft der Interessen des Stammes, Teilstamms u. a., über die jene Versammlung entscheidet. Rechtliche Bedeutung hatte bisher eigentlich nur die *Ǧamāʿa* des Dorfs, die Dorfgemeinde, insbesondere bei den Berberstämmen. Wegen der Organisation der *Ǧamāʿa* de tribu et de fraction de tribu durch den *Dahir* vom 21. XI. 1916 s. Gir., *Principes* V, 260.

1914 wiederholt. Er lautet: „Die im Kollektivbesitz der Stämme oder Stammesteile befindlichen Ländereien bleiben so, wie sie sind, und werden weiter von den alten Bräuchen regiert, ohne daß sie verkauft oder geteilt werden können". Der *Dahir* vom 27. IV. 1919, die „Charte véritable des terres collectives marocaines"[1], richtiger die marokkanische „Loi de cantonnement", sagt dafür im Artikel 1: „Das Eigentumsrecht der Stämme, Teilstämme, *Duar*s oder anderer eingeborener Verbände an Kultur- und Weideländereien, deren Nießbrauch sie in den traditionellen Formen der Bewirtschaftung und des Gebrauchs als Kollektivität haben, kann nur unter der Vormundschaft des Staats und unter den in diesem *Dahir* festgelegten Bedingungen ausgeübt werden". Für die Anerkennung ihres Kollektiveigentums, die der Artikel implicite enthält, haben die Stämme — wie beim algerischen Kantonnement[2] — einen Teil ihrer Ländereien aufzugeben, die damit für die Zwecke der französischen Kolonisation frei werden.[3] Aber während in Algerien die Stämme an den ihnen verbliebenen Ländereien volles Eigentum erhielten[4], können sie in Marokko über ihr Grundeigentum nur unter der Kontrolle der Protektoratsregierung verfügen.[5]

Obgleich der *Dahir* vom 7. VII. 1914 Gesetzeskraft hatte, hat man es doch für zweckmäßig gehalten, die Unveräußerlichkeit der „Terres collectives de tribu" durch ein Urteil des obersten marokkanischen Gerichts, des Tribunal Viziriel, vom 8. Rağab 1335/30. IV. 1917 bestätigen zu lassen.[6] Die bezügliche Stelle lautet:

Ḥaiṯ kānat (sc. al-arḍ al-mabī'ah) lil-firqah al-maḏkūrah fahja bi-jadihim 'alā wağh al-intifā' wal-istiġlāl min ġair tafwīt lahā bil-bai' wa-naḥwihī iḏ al-bai' mutawaqqif 'alā l-'ilm bi-'iddat al-mautā wal-waraṯah

„Cette terre étant propriété de fraction, la fraction en a la détention et la jouissance sans possibilité de l'aliéner par vente ou autrement, attendu qu' une vente supposerait connu le nombre des membres décédés

1 *Afr. Fr. RC* 1923, 287; vgl. Gir., *Principes* V, 260 und Anm. 2.
2 *Colonis. franç.* 161; Larch., *Traité* § 753.
3 *Afr. Fr. RC* 1923, 282.
4 Gir., *Principes* IV, 374.
5 Mill., *Rec.* I 311.
6 Mill., *Rec.* II, 264; vgl. Cliché 222 Zl. 25 ff.

liman maḍā min afrād uṣūlan wa-furū'an lijatamaijaz mā janūb kull fard minhum wa-ḏālik lā jata'attā hunā li-stiḥālatihī wa-li-ḏā mana' al-Maḫzan tafwīt al-arḍ al-muštarakah bain al-ǧamā'a ḥasba mā bi-ḍābiṭ al-'adlīja	de la tribu et des successibles, tant dans les souches que dans les branches, afin de déterminer la part de chacun, chose impossible. Pour cette raison le Maḫzan a interdit les transactions ayant pour objet des terres collectives de ǧamā'a. Le Dahir etc."

Nach Milliot soll diese Entscheidung ein besonderes Interesse haben, weil sie „mit Argumenten, die dem *Šar'* entnommen seien, das Verbot des Verkaufs der *Ǧamā'a*-Ländereien rechtfertige und eine praktische Definition des Begriffs Land im Kollektivbesitz eines Stammes oder Stammesteils gebe". Man wird seiner Ansicht schwerlich zustimmen können; denn nach dem Hinweis auf die Notwendigkeit der Beibringung des marokkanischen Erbscheins (der *'Iddat al- mautā wa-l-waraṭah*) wird in dem Urteil nur gesagt: „Das ist hier nicht angängig, weil es unmöglich ist" (*lā jata'attā hunā li-stiḥālatihī*). Aber man vermißt die Argumente des *Šar'*, die diese Behauptung begründen sollen. Zunächst ist es zum Mindesten ungenau, wenn „terre collective de ǧamā'a" mit *al-arḍ al-muštaraka bain al-ǧamā'a* wiedergegeben wird; denn nicht die *Širka*, die Gesellschaft, sondern der *Waqf* ist die Form, in der der Kollektivbesitz im islamischen Recht erscheint. Dann fehlt im Urteil die Feststellung, ob sich die Vertragschließenden darüber klar waren, was verkauft bzw. gekauft war; denn nur darauf kommt es an, nicht auf das, was in der Urkunde steht.[1] Nach al-Mattīṭī[2] († 570/1175) ist die Angabe des verkauften Anteils (*naṣīb, ḥiṣṣa, ḥaẓẓ* oder *ǧuz'*) wohl empfehlenswert (*mustaḥsan*), aber nicht notwendig (*wāǧib*). As-Siǧilmāsī, der Verfasser der *'Amalījāt al-'āmma* und Kommentator des *'Amal al-Fāsī*, gab über einen Kaufvertrag, den jemand mit einer *Ǧamā'a* von 12 Personen, alles Vettern, *Ūlād 'amm*, über ein Brunnengrundstück, *Ḥabl min bi'r*[3], ohne Angabe der Anteile der einzelnen Verkäufer abgeschlossen hatte, das Gut-

1 Vgl. die Ausführungen in *Wāzz.*, *Mi'j.* V, 14, 12—23, 1.

2 Über ihn s. *Nail* 199, 29.

3 Zum Ausdruck vgl. *buq'a min arḍ*: *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 43, 4; 167, 15.

achten ab: „Nimmt eine Mehrheit, *Ǧamā'a*, den Verkauf einer gemeinsamen Sache auf einmal (*ṣafqa wāḥida* oder *daf'a wāḥida*) vor, dann hängt dessen Gültigkeit nicht davon ab, wie viel jedem einzelnen gehört. Sie teilen den Kaufpreis unter sich nach Maßgabe ihrer Anteile". In demselben Sinne äußerte sich Qāsim al-'Uqbānī († 830/1426) in dem Falle, wo eine *Ǧamā'a* durch einen Beauftragten einen Ort verkaufen ließ, an dem die Mitglieder zu ungleichen Teilen — *'alā t-tafāwut* — partizipierten, ohne daß im Kaufvertrag diese Anteile einzeln näher angegeben waren.[1] Übrigens trug der Aġlabide Ibrāhīm I. († 196/812) kein Bedenken, das Land, auf dem er das Qaṣr al-qadīm baute, dem Stamm der Banū Ṭalūt abzukaufen.[2] Und der von den mālikitischen Frommen viel gepriesene Amīr al-muslimīn Jūsuf b. Tāšifīn kaufte den Platz, auf dem er Marrākuš (Marokko-Stadt) anlegte, den Maṣmūda-Berbern ab, die dort hausten.[3] Und last not least: im Maġrib besteht der gewohnheitsrechtliche Brauch, daß in Zweifelsfällen das Land dem gehört, der es im Besitze hat.[4]

Anhang zu Abschnitt II.

Übersicht über die wichtigsten immobiliarrechtlichen Reglements in Französisch-Nordafrika.

1. Algerien.[5]

Kapitulation vom 5. VII. 1830 (Garantie des Eigentums).

Ordonnanz vom 1. X. 1844. (Grundstückskäufe, Kaufverbote, Enteignung. Die Einrede der Unveräußerlichkeit eines *Hubus*-Grundstücks wirkt nicht gegen den europäischen Erwerber.)

Ordonnanz vom 21. VII. 1846 (Grundstückskäufe auf dem Land).

Gesetz vom 16. VI. 1851: die sogenannte Loi de cantonnement. (Die algerische Staatsdomäne, das Land der Départements und der Gemeinden. Privateigentum. Verbot des Ver-

1 *Wazz.*, *Mi'j.* V, 15, 18.

2 *Bajān muġrib* I, 84 = Übers. I 113; Vonderheyden, *Berb.* 64. 191.

3 *Anīs*, Tornb., 89, 8; *Zark*, *Ta'r.* 5 = Übers. 8.

4 S. u. S. 412 Anm. 6 u. 7.

5 Estoublon et Lefébure, *Code de l'Algérie annoté*, 1896, und Nachträge; Gir., *Principes* IV, 363.

kaufs von Stammesländereien an Stammesfremde Art. 14. Enteignung. Zuständigkeit der französischen Verwaltungsbehörden für Streitigkeiten über Stammesländereien -*ʿArš*-.)

Dekret vom 5. I. 1855. (Einführung der französischen Bergwerksgesetzgebung. — Abänderungen durch Dekret vom 23. VI. 1866. Dekret vom 8. V. 1920 führt das abändernde Gesetz vom 9. IX. 1919 ein.)

Dekret vom 30. X. 1858. (Die Einrede der Unveräußerlichkeit eines *Ḥubus*-Grundstücks wirkt nicht gegen einen mohammedanischen Erwerber.)

Senatuskonsult vom 22. IV. 1863. (Anerkennung der Stämme als Eigentümer der Ländereien, deren ständigen Nießbrauch sie haben. Verteilung von Stammesländereien auf die *Duar*. Verkauf von Stammesländereien an Europäer nur nach Aushändigung eines Grundstückstitels zulässig.)

Gesetz vom 26. VII. 1873. (Einführung des Unterschieds von französierten und nicht-französierten Ländereien. Für die französierten Liegenschaften, die nur im Tell existieren, gilt das französische Recht ohne Rücksicht darauf, ob ein Franzose oder ein Eingeborener Eigentümer ist. Für die nicht-französierten Ländereien gilt nach Art. 16 des Gesetzes vom 16. VI. 1851 das französische Recht nur dann, wenn ein Franzose Eigentümer ist.)[1]

Gesetz vom 28. IV. 1887. (Wiederaufnahme der Abgrenzung der Ländereien der Stämme und *Duar*. Vereinfachung des Verfahrens. Europäer können Stammesländereien erwerben.)

Gesetz vom 16. II. 1897. (Abschaffung der Gesetze von 1873 und 1887. Einführung eines Feststellungsverfahrens des Einzeleigentums auf Antrag der Beteiligten, auch der Eingeborenen. Wiedereinführung des Unterschieds zwischen *Milk*- und *ʿArš*-Ländereien. Erlöschen aller sonstigen Rechte am Grundstück durch Ausstellung eines französischen Titels.)

Dekret vom 9. IX. 1924. (Veräußerung von Staatsländereien für die Zwecke der Kolonisation.)

---

1 Schlegelb., *Hwtb.* 540.

Dekret vom 4. VIII. 1928 (setzt das Gesetz vom 4. VIII. 1926 betr. Wiedereinführung der Feststellung des Einzeleigentums im *'Arš*-Gebiet in Kraft).

2. Tunesien.[1]

Staatsgrundgesetz vom 9. IX. 1857, Art. 11. (Erwerb von Land durch Fremde.)

Dekret des Bey vom 1.—12. VII. 1885. (Anlegung des Grundbuchs. Für die eingetragenen Grundstücke gilt das französische Gesetz.)

Dekret vom 24. IX. 1885. (Staatlicher Grundbesitz.)

Dekret vom 22. VI. 1888. (Öffentliche Versteigerung bei Veräußerung von *Inzāl*-Berechtigungen, d. h. langfristigen Nutzungsrechten Dritter an *Ḥubus*-Grundstücken.)

Dekrete vom 31. I. 1898. (Langfristige Vermietung von *Ḥubus*-Gütern.)

Dekret vom 13. XI. 1898. (Entgeltliche Abtretung von *Ḥubus*-Grundstücken für Siedlungszwecke.)

Dekrete vom 14. VII. 1901. (Abgrenzung und Reglementierung der Kollektivländereien in Stammesbesitz. Abgeändert durch Dekrete vom 23. XII. 1918 und 8. VIII. 1926.)

Dekret vom 22. I. 1905. (Ablösbarkeit des *Inzāl*.)

Dekret vom 5. IX. 1905. (Enteignung.)

Dekret vom 12. IV. 1913. (Regelung des *Inzāl*-Vertrags.)

Dekret vom 24. I. 1914. (Veräußerung von Staatsländereien für Siedlungszwecke; letzte Abänderung: Dekret vom 25. IV. 1927.)

Dekret vom 2. VII. 1925. (Bedingte Enteignung.)

Dekret vom 27. VII. 1925. (Verwertung von *Ḥubus*-Grundstücken.)

3. Marokko.[2]

Madrider Konvention vom 3. VII. 1880 (Art. 11).

Algecirasakte vom 7. IV. 1906 (Art. 60. 66. 111 ff.).

---

1 P. Zeys, *Code annoté de la Tunisie*, Nancy 1901, und Nachträge; vgl. Gir., *Principes* V 150 ff.

2 P. Louis Rivière, *Table générale analytique et raisonnée des traités, codes et lois du Maroc*, Paris 1924, 3 Bde. und die Nachträge; vgl. Gir., *Principes* V, 352.

Zirkular des Großvezirs veröffentlicht in Nr. 1 des *Bulletin Officiel du Protectorat* vom 1. XI. 1912. Definition der verschiedenen Arten von Ländereien.)

Dahir vom 12. VIII. 1913. (Einführung des Grundbuchs. Analoge Regelung für die spanische Zone durch *Dahir* estableciendo el registro de inmuebles in Anexo 8 zum *Boletin oficial* vom 10. VI. 1914.)

Dahir vom 5. IX. 1913. (Ausnutzung der öffentlichen *Ḥubus*-Grundstücke.)

Dahir vom 2. XII. 1913. (Maximum der Mietszeit für *Ḥubus*-Land.)

Dahir vom 27. II. 1914. (*Gzā-*, *Isti'ǧār-*, *Gulsa-*, *Miftāḥ-* und *Zīna*-Berechtigungen, d. h. langfristige Nutzungsrechte Dritter an *Ḥubus*-Grundstücken.)

Dahir vom 1. VII. 1914. (Staatseigentum.)

Dahir vom 7. VII. 1914. (Regelt die Übertragung des nicht ins Grundbuch eingetragenen Grundeigentums und die eingeborene Zivilgerichtsbarkeit.)

Dahir vom 31. VIII. 1914. (Enteignung.)

Dahir vom 2. VI. 1915. (Status der ins Grundbuch eingetragenen Grundstücke.)

Dahir vom 27. IV. 1919. (Verwaltung und Status der Kollektivländereien.)

Dahir vom 13. VII. 1923. (Miete und Pacht von *Ḥubus*-Grundstücken.)

III.

Nomaden und Seßhafte in ihrem Verhältnis zum Grund und Boden.

Über dem Interesse an den Entlehnungen, die der Islam beim griechisch-römischen Verwaltungsrecht machte, sind die Zusammenhänge etwas zu kurz gekommen, die zwischen der Nomadenpraxis, dem *Ṭāġūt*[1], und dem islamischen Steuer- und Immobiliarrecht bestehen. Daß diese Zusammenhänge von der mohammedanischen Tradition nicht unterstrichen werden, ist begreiflich. Für sie ist das Beuterecht der Gläubigen

1 Philby I 41. Dem *Ṭāġūt* entspricht in Nordafrika der *Qānūn*, das Gewohnheitsrecht der Berberstämme, der ebenfalls im Gegensatz zum *Ta'abbud* und *Dīn* steht.

ein besonderer Gnadenbeweis Allahs.[1] Und bei aller Verherrlichung des Nomadentums auf Kosten der Seßhaften, wie sie sich z. B. bei Ibn Ḫaldūn[2] findet: als Rechtsquelle wurde sein Gewohnheitsrecht nicht angesehen. Aber auch in der europäischen Wissenschaft wird über die Frage mit der kurzen Bemerkung hinweggegangen: bezüglich der Behandlung erbeuteter Ländereien fehle es an Vorgängen in der nomadischen Praxis. So sagt Lammens:[3] „Mit ihrem auf das Hirtenleben beschränkten Gesichtskreis hat die Gewohnheit der Wüste das verwickelte Problem nicht einmal erkennen können, vor dessen Lösung sich die Nachfolger des Propheten durch die plötzliche Ausbreitung des Islams gestellt sahen. Hinsichtlich des Privateigentums hatten sich die vorislamischen Araber nie über den Begriff des *Ḥimā* erheben können, einer Art vorbehaltenen Lands, das für die Zwecke gewisser Heiligtümer oder einflußreicher Saijid's, wie des Taġlibiden Kulaib, bestimmt war. Im weiteren Sinne wurden unter *Ḥimā* die Weideländereien im Besitz der großen Stämme verstanden. Aber dieser Begriff erhob sich nicht über den des Kollektiveigentums am Lande, den einzigen, den die Nomaden kannten. Ohne Vorurteil, fast ohne Vergangenheit und ohne Tradition, unfähig zu schaffen, begnügten sie sich mit der Übernahme der Vorschriften, die bei den besiegten Völkern (außerhalb Arabiens) das Immobiliarrecht regelten". In den *Annali dell' Islām*[4] wird darauf hingewiesen, daß die Wüstennomaden nur für die Behandlung der erbeuteten Fahrnishabe ein Gewohnheitsrecht hatten, nach dem sich auch Mohammed gerichtet habe. Bezüglich der erbeuteten Liegenschaften aber sei er willkürlich, nie nach einem einheitlichen Plan verfahren, denn da habe ein die Frage regelnder alter Brauch gefehlt. „In Arabien handelte es sich nie um Landeroberungen, die niemand dort suchte. Den Nomaden genügte die Weide, die den Mitgliedern eines und desselben Stamms ohne Unterschied gemein war. Kein Beduine kümmerte sich um das individuelle Eigentum am Boden. Die seßhaften Bevölkerungen, die in dessen Besitz waren, oder die Bewohner bebauter Zentren mach-

1 Sure XLVIII, 19—21; II, 101; VII, 125 u. a.

2 *'Ibar*, I 101 ff. = *'Ibar*, *Prol.* I 254 ff.

3 Lam., *Mo'āwia* 225.

4 *Annali* a. XXIII, S. 349.

ten keine Eroberungen anderer Oasen". Aber es hat in Arabien immer Nomaden und Oasen, stärkere und schwächere Stämme oder Stammesverbände gegeben. Der schwächere Stamm geriet in Abhängigkeit von dem stärkeren, der sich die besten Weideplätze nahm. Die Nomaden waren Herren des platten Landes und drangsalierten die *Ahl al-qurā*, die seßhaften Bewohner der Oasen, bis sie ihnen einen Teil ihrer Erzeugnisse an Datteln, Getreide und Vieh als Tribut, d. h. als Belohnung dafür ablieferten, daß sie ihnen den anderen Teil und das Leben ließen. Diese Tributzahlung ist — abgesehen von der gewaltsamen Eroberung — der Anfang des Grundeigentums der Nomaden in den Oasen.

Herodot berichtet (IV. Kap. 172 u. 182) von den an der großen Syrte nomadisierenden Nasamonen, daß sie alljährlich nach Auğila zogen, um dort die Datteln einzusammeln. „Man darf also glauben — bemerkt Gsell[1] dazu — daß sie die Bauern dieser Oase tributpflichtig gemacht haben." Das Recht arabischer Nomaden auf Tributzahlungen seßhafter Bauern oder Städter wurde besonders geübt, als sich die Hilāl-Stämme nach 444/1052 über Nordafrika ausbreiteten.[2] Mit der Zeit entwickelte es sich zu einem Eigentumsrecht der nomadischen Herren am Grund und Boden, während die bisherigen Eigentümer, die das Land bebauten, allmählich zu Gutshörigen oder glebae adscripti oder Sklaven wurden. „Die Unterwerfung der saharischen Qṣūr durch die Ḏawī Manīʿ ist — nach Marçais[3] — manchmal die Folge kriegerischer Unternehmungen, noch öfter ist sie die Folge eines Vertrags. Für eine relative Sicherheit haben die Seßhaften, wofern sie nicht ihre persönliche Freiheit aufgaben und Sklaven oder Leibeigene wurden, ihren Beschützern den größten Teil des Ertrags ihrer Arbeit und der ihrer Kinder als Naturalabgabe übertragen. Man kann sich die einzelnen Stadien der zunehmenden Übergriffe der brutalen Gewalt der Nomaden gegenüber der unheilbaren Schwäche der Seßhaften vorstellen. Allmählich wurden jene die wirklichen Herren des Landes. Auf den üblichen Vertrag, der dem Fel-

1 Gsell, *Hist. anc.* V, 83 et 5.

2 Beispiele in Març., *Arab.* passim z. B. 140. 158. 367. 512 u. a.; desgl. in Leo, I 57. 83. 185; II, 372; III, 89. 222. 265.

3 Març., *Arab.* 577 ff.

lachen ein Fünftel zuteilte, folgten noch drückendere Regelungen."[1] Dieser Prozeß ist keine nordafrikanische Spezialität. Wie Doughty[2] berichtet, gehörten zu seiner Zeit die Palmenhaine von Ḫaibar dem Stamm der ʻAnaza und den dort ansässigen Bauern je zur Hälfte. Alljährlich in der Mitte des Sommers kommen die nomadisierenden ʻAnaza aus dem Süden, um ihre Hälfte Anteil am Ertrag der Dattelernte in Empfang zu nehmen. Philby[3] berichtet über ähnliche Verhältnisse in den Oasen Ḫurma, nordöstlich von aṭ-Ṭāʼif, Ḥair, am südlichsten Ende der Provinz al-ʻĀriḍ, Saiḥ in al-Aflāǧ, Sulaijil im Wādī d-Dawāsir, Šuṭba, nahe dem südlichen Rande des Aflāǧ-Hochlands, und Ḥaḍar im Ṭuwaiq-Hochland. Er sagt über Ḥair, das er als eine echte Badawin-Niederlassung vom Ḫurma-Typus bezeichnet, der im Norden insbesondere von Ḫaibar und Taimā vertreten sei und in den südlichen Provinzen des Naǧd vorherrsche: „Das Land gehört ausschließlich den Stammesangehörigen, den Seßhaften und den Nomaden, und zwar jedem einzelnen gemäß dem Anteil, der ihm nach dem Erbschaftsgesetz zukommt, während die *ʻAbīd* [„Sklaven"], wie sie noch immer genannt werden, obwohl diese Bezeichnung bei ihnen ihre eigentliche Bedeutung völlig verloren hat, nur die Bebauer der Scholle sind, die auf dem Boden anderer arbeiten und graben, um sich den Anteil des Pächters am Ertrag zu verdienen". Ein weiteres Glied in der Kette dieser Entwickelung bildet die Oase Saiḥ, wo sich auch *ʻAbīd* als Grundeigentümer finden. Und ein Glied dieser Kette bildet auch — obgleich „die ersten Mohammedaner Städter waren" — die Regelung, die Mohammed im Jahre 7/628 bezüglich Ḫaibar's traf, auf die von den mohammedanischen Gelehrten in der Folge die in den eroberten persischen und byzantinischen Provinzen bestehende Institution der Grundsteuer als Pfropfreis gesetzt wurde. Mohammed überließ den Juden von Ḫaibar ihr Land gegen die Abgabe der Hälfte des Ertrags. Sie hatten die Palmen zu besorgen, zu bewachen, zu bewässern und zu befruchten, und wenn die Zeit der Ernte kam, nahm ein Beauftragter Moham-

1 S. a. Març., *Arab.* 679.
2 Doughty, *Trav.* II, 115.
3 Philby, I 172; II, 18. 89. 153. 224. 229.

meds deren Schätzung und Teilung vor.[1] Es war „der Lieblingstraum aller Beduinen, einen Anteil an den Palmenhainen zu besitzen. Daher treiben sie sich in der Umgebung der Oasen herum, um sich ein Teilstück anzueignen oder durch Drohungen eine Beteiligung am Ernteertrag zu erzwingen. Das war z. T. die Politik, die Mohammed mit Bezug auf Ḫaibar verfolgte. Er setzte sich an die Stelle von dessen sogenannten Verbündeten und Beschützern, den Banū Ġaṭafān, und verschaffte sich schließlich den Besitz der sämtlichen jüdischen Domänen. Das ist die Geschichte aller andern Oasen: Medina, Fadak, Taimā, Wādi l-Qurā. Wenn den Beduinen die Wegnahme nicht mit Gewalt gelingt, dann nötigen sie sich wenigstens als *Ḥalīf*, d. h. als Partner [eigentlich ‚Eidgenosse'] auf"[2].

In den Traditionen, die sich mit Mohammed's Vorgehen gegen die jüdischen Siedelungen im Ḥiǧāz beschäftigen, wird auf diese Zusammenhänge nicht hingewiesen. Das älteste uns erhaltene šī'itische Rechtsbuch, das unter dem Namen des Zaid b. 'Alī († 122/740) geht, bringt eine angeblich auf 'Alī († 40/661) zurückgehende Überlieferung[3], nach der Mohammed die Verpachtung (*qabāla*) von Land zu 1 Drittel oder 1 Viertel (des Ertrags) verboten und dem Grundbesitzer gesagt habe, er solle es entweder selbst bestellen oder seinem Bruder unentgeltlich überlassen (*manaḥa*). Da seien viele Ländereien unbestellt geblieben, und man habe den Propheten gebeten, die Vorschrift zu lockern. Das habe er getan, auch habe er Ḫaibar seinen Bewohnern übergeben, damit sie die Palmen gegen die Hälfte des Ertrags besorgten, indem sie sie bewässerten, befruchteten und pflegten. Wenn die Datteln zu reifen begannen, und es Zeit war, sie zu pflücken, habe er 'Abdallāh b. Rawāḥa geschickt, der die Schätzung vornahm, und ihnen ihren Hälfte-Anteil zurückgab. Mālik († 179/795) teilt im *K. al-musāqāt* seines *Muwaṭṭa'*[4] einen auf den medinensischen Rechtsge-

1 *Ḫarāǧ Jūs.* 106, 19 = Übers. 136. Daß Mohammed auch anders handeln konnte, wenn das wirtschaftliche Interesse hinter anderen Gesichtspunkten zurücktrat, zeigt sein Vorgehen gegen die Banū Qainuqā', die Banū n-Naḍīr und die Banū Quraiẓa.

2 Lam., *Berceau* 85. 86.

3 E. Griffini, "*Corpus Juris*" *di Zaid ibn 'Alī*, Mailand 1919, S. 176 Nr. 646.

4 *Muw. Z.* III, 167, 29; vgl. *Bidāj. Muǧt.* II, 204, 12.

lehrten Sa'īd b. al-Musaijab († 94/712) zurückgehenden *Ḥadīṯ* mit, in dem es heißt: „Der Prophet sagte zu den Juden von Ḫaibar am Tage der Eroberung der Oase (7/628): ‚Ich lasse euch darin, solange euch Allah darin läßt, unter der Bedingung, daß die Früchte zwischen uns und euch geteilt werden.' Er schickte den 'Abdallāh b. Rawāḥa[1] († 8/629) — und nach ihm angeblich[2] den Ǧabbār b. Ṣaḫr —, um die Abschätzung (der Ernte und ihre Verteilung) zwischen ihm und ihnen vorzunehmen. Er (nahm sie vor und) sagte darauf zu ihnen: ‚Wenn ihr wollt, dann nehmt sie (die Ernte) an euch (und gewährleistet den Mohammedanern ihren Anteil)! Und wenn ihr wollt, dann nehme ich sie an mich (und gewährleiste euren Anteil.'[3] Sie nahmen sie an sich (und lieferten angeblich 20 000 Kamellasten ab)". Mālik überliefert noch einen andern *Ḥadīṯ*[4], dem zufolge die Juden versucht haben sollen, den 'Abdallāh zu bestechen, nachdem er die Abschätzung[5] des Dattelertrags vorgenommen hatte. In der *Mudauwana*[6] führt Ibn al-Qāsim († 191/806) einen auf den bekannten Traditionarier und Gefährten Mohammed's, 'Abdallāh b. 'Omar († 73/693) zurückgehenden *Ḥadīṯ* an, nach dem der Prophet mit den Juden von Ḫaibar eine Abmachung getroffen habe (*'āmala*) über die Hälfte des Ertrags der Oase an Korn und Früchten. Mālik habe gesagt, das nicht bewachsene Land[7] von Ḫaibar sei Zubehör (*taba'*) zu dem Baumland und geringfügig gegenüber dem viel ausgedehnteren Baumland.[8] An anderer Stelle[9]

---

1 Über ihn s. Wens., *Handb.* 3 s. v.; *EI* s. v.

2 *BGA* VIII, 256, 13.

3 Vgl. *Umm* III, 237, 13 ff.

4 *Muw. Z.* III, 169, 18.

5 Wegen der Meinungsverschiedenheiten über die juristische Bedeutung der Abschätzung (*taḫrīṣ, ḫirṣ*) des Ibn Rawāḥa s. *Muw. Z.* III, 168, 18; *Bidāj. Muǧt.* II, 204, 8 i. Vbd. m. *MḪa. Ḫar.* II, 175, 4; *MḪa. Mau.* II, 288, 31; *MḪa. Das.* I, 452, 35.

6 *Mudauw.* XII, 2, 13.

7 *T. al-bajāḍ*, syn. *al-arḍ al-baiḍā'* (*Muw. Z.* III, 172, 79; *Ḫarāǧ Jūs.* 105, 2) vgl. *Mudauw.* XII, 19, 16; *MḪa. Ḫar.* VI, 231, 4; *MḪa. Ḥaṭ.* V. 378, 34; Fagnan, *Add.* s. v.

8 Sonst wird zwischen der Bewirtschaftung von *Bajāḍ*- und *Sawād*-Land unterschieden s. *Mudauw.* XII, 19, 18. Vgl. auch *Muqadd.* I, 272, 7: *sūqū fī s-sawād wa-wuḍi'a 'alaihim al-ḫarāǧ fī l-bajāḍ* (es wurde mit ihnen ein *Musāqāt*-Vertrag geschlossen wegen des Baumlands und ihnen der *Ḫarāǧ* auferlegt wegen des nicht mit Bäumen bewachsenen Landes).

9 *Mudauw.* XII, 20, 4. 5.

spricht Ibn al-Qāsim von der Praxis, *Sunna*, des Propheten, das Baumland und das nicht bewachsene Land von Ḫaibar gegen die Hälfte des Ertrags in Bewirtschaftung zu geben (*'āmala* oder *sāqā*). Nach Ibn Wahb († 197/813), der es von al-Laiṯ b. Sa'd († 161/777 oder 165 oder 175) haben will, soll der *Musāqāt*-Vertrag, den Mohammed mit den Leuten von Ḫaibar abschloß, darin bestanden haben, daß er ihnen ihre Palmen und ihr nicht mit Bäumen bewachsenes Land zur Bewirtschaftung gegen die Hälfte des Ertrags übergab, ohne daß er ihnen dabei irgendwie (durch Gestellung von Arbeitern oder Lieferung von Geräten und Tieren) half.[1] Bei Abū Jūsuf († 182/795) findet sich die oben zitierte Tradition des *Muwaṭṭa'* einmal[2] in einer Variante, die er auf Mālik's Vater Anas zurückführt, und dann in einer erweiterten Form[3], nach der Mohammed Ḫaibar an die Juden verpachtete (*juqabbiluhā minhum*). Abū Jūsuf führt außerdem[4] zwei weitere Traditionen an, nach denen die Juden Mohammed gegenüber ihre Eignung zur Bewirtschaftung mit ihrer größeren Sachkunde begründet haben sollen, ein Moment, auf das auch von al-Balāḏurī († 279/892) im Eingang seines Abschnittes über die Eroberung Ḫaibar's hingewiesen wird.[5] Auffällig ist, daß sich die Juden in der ersten jener beiden Traditionen als „*arbāb al-amwāl*" (Einzahl *rabb al-māl*) bezeichnen, was von Fagnan ungenau mit „nous autres qui détenons ces terres" übersetzt wird. *Rabb al-māl* ist eigentlich der Kapitalist[6], der bei der Kommandite (*qirāḍ*) dem *'Āmil*, dem Gerenten, einen Teil seines Vermögens gibt, um damit zu arbeiten. Aber daran ist hier wohl nicht zu denken, sondern an die eigenen Hülfsmittel[7], mit denen die Juden das Land bewirtschaften. Die *Ḥadīṯ*-Sammlungen von al-Buḫārī († 256/870) und Muslim († 261/875) enthalten u. a.[8] die 'Abdallāh b. 'Omar zugeschriebene Tradition: „. . . Als der Prophet

1 *Mudauw.* XII, 5, 20.

2 *Ḫarāǧ Jūs.* 59, 15.

3 *Ḫarāǧ Jūs.* 106, 18.

4 *Ḫarāǧ Jūs.* 60, 3. 11 = Übers. 78.

5 *Bal.*, 29, 15 (24), s. a. *Māw.*, *Aḥk.* 170, 27. 28 = Übers. 416.

6 *Muw. Z.* III, 173, 30.

7 Vgl. *an ja'tamilūhā min amwālihim* (damit sie sie mit Geräten u. a., die ihnen gehörten, bewirtschaften) *Musl.*, *Ṣaḥ.* V, 27, 7.

8 Wens., *Handb.* s. v. *Khaibar*.

über Ḫaibar die Oberhand gewonnen hatte, wollte er die Juden aus der Oase vertreiben. Sie gehörte, als er ihrer Herr wurde, Allah, dem Propheten und den Mohammedanern, und Mohammed wollte die Juden daraus vertreiben. Aber sie baten ihn, sie darin zu belassen, dafür daß sie gegen die Hälfte des Ertrags ihre Bewirtschaftung besorgten. Er sagte ihnen: ‚Wir lassen euch darin unter dieser Bedingung, solange wir wollen.' Sie blieben darin, bis 'Omar I. sie austrieb ..."[1] Dazu findet sich aber in al-Buḫārī's *K. al-ḫums* eine bemerkenswerte Variante: „... Sie (die Oase Ḫaibar) gehörte, als Mohammed ihrer Herr wurde, den Juden, dem Propheten und den Mohammedanern ..."[2]

Für die mohammedanischen Juristen ist das Vertragsprinzip[3] die Grundlage des ganzen politischen Systems des Islams. Sie behandeln die Beziehungen der jüdischen Kolonisten zu Mohammed nach Analogie des Vertragsverhältnisses, das zwischen dem Bebauer fremden Bodens und dem Grundeigentümer besteht. Dieses Verhältnis tritt in einer Reihe von Spielarten auf, für die sich eine reiche Nomenklatur findet. Die bekanntesten Bezeichnungen sind: *mu'āmala, musāqāt, muzāra'a, qabāla, muqāsama, muḫābara, mu'āǧara, isti'ǧār, mušāraka fī l-muzāra'a*, denen man noch *muḥāqala, mu'āwama, musāhama* hinzufügen könnte. Die Mehrzahl dieser Bezeichnungen wird auch auf Mohammed's Verhältnis zu den Juden von Ḫaibar angewandt.[4] Aber es läßt sich weder aus ihnen etymologisch noch aus den Rechtsinstituten, die unter ihnen verstanden werden, etwas auf die Lage bei der Eroberung schließen. *Mu'āǧara (iǧāra, isti'ǧār)*[5] ist die locatio, conductio rei, operarum, operis, d. h. Miet-, Pacht-, Dienst- und Werkvertrag. Sie wird schon von Mālik als eine Art Kauf — az-Zurqānī fügt hinzu „als Kauf von Nutzungen"[6] — bezeichnet

1 *Buḫ., Ṣaḥ. K. al-muzāra'a* 17 (III, 66, 1); *Musl., Ṣaḥ.* V, 27, 10; Santill., 286.

2 B. 19 (IV, 57, 3).

3 Santill., 77. 287.

4 Berch., *Propr. terr.* 16; *Māw., Aḥk.* F. 416 Anm. 1 und 2; Santill., 286 und Anm. 225—231.

5 Vgl. u. a. *Mudauw.* XI, 55, 4. 21; 54, 5. 7; 76, 5; *Buḫ., Ṣaḥ. K. al-iǧāra* 22.

6 *Muw. Z.* III, 171, 20.

und erfordert, um rechtsgültig zu sein, das Fehlen jedes aleatorischen Moments (*ġarar*). Diesem aleatorischen Moment wird aber keine entscheidende Bedeutung beigelegt, wenn es sich um einen Vertrag betreffend Bewirtschaftung (*musāqāt*, *mu'āmala*)[1] von Land mit Fruchtbäumen (*uṣūl*)[2] gegen eine bestimmte Beteiligung am Ertrage handelt. Mālik läßt auch die Bewirtschaftung von Saatland im Wege des *Musāqāt*-Vertrags zu, wenn die Saat aufgeschossen und der Eigentümer zur Bewirtschaftung außerstande ist[3], während aš-Šāfi'ī die Zulässigkeit des *Musāqāt*-Vertrags auf Palmen und Weinstöcke beschränkt.[4] Ibn 'Arafa († 803/1400) definiert[5] die *Musāqāt* als „den Vertrag, durch den sich jemand verpflichtet, für das Wachstum der (vorhandenen) Pflanzen (*nabāt*) zu sorgen gegen einen bestimmten Betrag, der in nichts anderem als einem Teil des Ertrags bestehen darf, ohne daß dabei die Formeln des Verkaufs (*bai'*), des Dienstvertrags (*iǧāra*) oder der Aussetzung einer Belohnung (*ǧu'l*) angewandt werden dürfen. Ihre Formel (d. i. der *Mudauwana* XII 2, 7 u. 18, 1) *lā ba's bi-l-musāqāt* (die *Musāqāt* gibt zur Beanstandung nicht Anlaß) schließt die Fälle ein, in denen der Bewirtschafter (*'āmil*) den ganzen Ertrag an Früchten haben oder Land bewässern soll, das nur vom Regen befeuchtet wird (*ba'l*)". Die Überlassung von nicht bewachsenem Land zur Bewirtschaftung (*muzāra'a*, *muḫābara*[6], *muḥāqala*[7]) gegen einen Anteil am

1 Wegen der *Mu'āmala* (unter der die Medinenser nach *MQu. Ǧauh.* I 373, 9 die *Musāqāt* verstanden haben sollen vgl. *Maǧm. Anh.* II, 398, 12) s. *Mudauw.* XII, 2, 14; *Buḫ., Ṣaḥ. K. al-ḥarṯ* 8. 9 (III, 63, 5. 11. 15); *K. aš-šurūṭ* 14 (III, 163, 7); *K. al-maġāzī* 40 (V, 79, 6); *Musl., Ṣaḥ.* V 26, 8. 13. 21; 27, 6; *Māw., Aḥk. F.* 416 Anm. 1.

2 *Aṣl* wird *Muw. Z.* III, 171, 25 definiert; vgl. *Umm* III, 239, 13.

3 *Muw. Z.* III, 171, 30; vgl. *Mudauw.* XII, 21, 8.

4 *Umm* III, 238, 11; Sach., *Mohd. R.* 533.

5 *MḪa. Ḥaṭ.* V, 372, 16; *MḪa. Ḫar.* VI, 227, 12; *MḪa.* Seign. 329.

6 Nach *Musl., Ṣaḥ.* V, 26 a. R. Zl. 35 soll die Saat (*baḏr*) bei der *Muḫābara* vom Bauern, bei der *Muzāra'a* vom Grundeigentümer zu liefern sein. Vgl. im Übrigen: *Muw. Z.* III, 168, 35; 172, 12; *Musl., Ṣaḥ.* V, 17, 19—21, 13; *Māw., Aḥk.* F. 416 Anm. 2; Sach., *Mohd. R.* 579. — Wegen der Ableitung von Ḫaibar: s. *Muw. Z.* III, 168, 33; *Musl., Ṣaḥ.* V 17 a. R. et *MQu. Ǧauh.* I 370, 3.

7 Oder *Ḥaql* s. *Mudauw.* XI, 186, 17; 187, 3; *Musl., Ṣaḥ.* V, 23, 7. 14; 24, 2. 12. 16; 26, 2.

Ertrag soll unter Mohammed, Abū Bakr, 'Omar, 'Oṯmān und in den Anfängen Mu'āwija's allgemein verbreitet, dann aber unter Berufung auf eine Anordnung Mohammed's verboten worden sein.[1] Vermutlich handelt es sich bei diesem Verbot um eine Reaktion der Frommen gegen die umaijadische Agrarpolitik. 'Omar b. 'Abdal'azīz († 101/720) soll angeordnet haben[2], daß alles mit Bäumen bewachsene Land gegen die Hälfte oder ein Drittel oder ein Viertel oder einen sonst vereinbarten Teil vom Ertrag, nicht bewachsenes Land gegen Gold oder Silber zu verpachten sei. Während die *Muḥāqala* auch direkt als Pacht bzw. Dienstmiete (*kirā'*, *iktirā'*, *istikrā'*, *mu'āǧara*) bezeichnet wird[3], ist die *Muzārạ'a*, die aš-Šāfi'ī[4] und Abū Ḥanīfa[5] für unzulässig, Abū Jūsuf und Mohammed aš-Šaibānī für zulässig erklären, bei den Mālikiten zur *Širka*, zur Ackerbaugesellschaft (*mušāraka fī l-muzāra'a*[6]), geworden, von der Sīdī Ḫalīl 5 Arten kennt.[7] *Qabālat al-arḍ* liegt vor, wenn jemand Land pachtet (*taqabbala*), und der Imām es ihm zur *Muzāra'a* oder *Musāqāt* gibt, mag es sich um *Mawāt*-Land oder um gewaltsam oder im Vergleichswege erobertes Kulturland handeln.[8] *Muqāsama*[9] (*musāhama*[10]) ist die Verteilung bzw. die Beteiligung am Ertrag. *Mu'āwama*[11] ist die Verpachtung auf mehrere Jahre.

---

1 *Mudauw.* XI, 187, 3; *Ḫarāǧ Jūs.* 107, 9. 14; *Buḫ., Ṣaḥ. K. al-ḥarṯ* 8. 18 (III, 63, 1; 66, 6; 67, 2); *Musl., Ṣaḥ.* V, 21, 21; 23, 7; 24, 1. 12; Wens., *Handb.* 134 s. v. Land.

2 *Mudauw.* XII, 3, 1; T.: *an tubā'a kullu arḍin ḏāti aṣlin.*

3 *Mudauw.* XI, 186, 17; *Musl., Ṣaḥ.* V, 21, 6. 21.

4 *Umm* III, 239, 28 ff.; VII, 101, 32.

5 *Ḫarāǧ Jūs.* 106, 3 = Übers. 135; *MQu. Ǧauh.* I 370, 4. 11; *MQu. Lub.* I 370, 4; *Maǧm. Anh.* II, 393, 29; 394, 1; vgl. auch *Māw., Aḥk.* 171, 4 = Übers. 416.

6 *Buḫ., Ṣaḥ. K. aš-širka* 11 (= III, 104, 4).

7 *'Iqd* II, 8, 30; *MḪa. Ḥaṭ.* V, 176, 1; *MḪa. Ḫar.* VI, 63, 20; *MḪa.* Seign. Nr. 599. 669. 670. 673.

8 *Bal.* et *Ṭabarī* Gloss. s. v.; *Umm* III, 230, 29 ff.; *RMM* XXVI, 297. „Die Verfasser von Formularbüchern der früheren Zeit begannen ihre Pachtverträge über Ländereien und Gärten mit *taqabbala*" s. *MḪa. Ḥaṭ.* V 389, 17. Vgl. auch das südarabische *mqblt SBAk. Wien* 1918 Bd. 185, 136.

9 *Bal.* 34, 5; Berch., *Propr. Terr.* 16 Anm. 1 und 2; 52; *Māw., Aḥk.* 156, 18; 171, 2 = Übers. 373. 416.

10 S. u. S. 428 Anm. 5.

11 *Musl., Ṣaḥ.* V 18, 14. 17. 20; 20, 17. 20; *Musnad aš-Šāfi'ī*, a. R. von *Umm* VI, S. 254, 3.

Die späteren mālikitischen Juristen haben sich nicht verhehlt, daß die Zulassung der *Musāqāt* trotz ihrer Anknüpfung an Mohammed's Vorgang in Ḫaibar gegen 4 Grundsätze ihres Rechtssystems verstößt: gegen das Verbot der Verpachtung für etwas Unbestimmtes, gegen das Verbot der Verpachtung von Land gegen einen Teil des Ertrags, gegen das Verbot des Verkaufs von Früchten, bevor sich zeigt, daß sie gut sind, oder richtiger, noch ehe sie vorhanden sind, und gegen das Verbot aleatorischer Geschäfte; denn der Bauer weiß weder, ob die Früchte gut werden, noch wie die Ernte ausfällt.[1] Mālik hatte zwischen dem Kauf von Nutzungen (*iǧāra*) einer- und dem *Musāqāt*-Vertrag andererseits unterschieden und den letzteren als ein Rechtsinstitut für sich wie die Kommandite (*qirāḍ*) behandelt, für das die Analogie des Kaufs von Nutzungen nicht gelte.[2] Man wird sogar sagen können, daß er den *Musāqāt*-Vertrag in gewissem Sinn nach Analogie der Kommandite behandelt hatte[3], wenn er dies auch nicht so deutlich zum Ausdruck gebracht hat, wie Abū Jūsuf[4], nach dessen Ansicht es sich mit der *Musāqāt* und der *Muzāra'a* wie mit der Kommandite verhält. Nach Abū Ḥanīfa und den Kūfensern ist dagegen nicht nur die *Muzāra'a*, sondern auch die *Musāqāt* zu verwerfen.[5] Sie sehen in der Abmachung Mohammed's mit den Juden von Ḫaibar die den Besiegten in Gnaden bewilligte Auflage des *Ḫarāǧ muqāsama*[6], worunter natürlich nicht die spätere dem Ertrag entsprechende Grundsteuer, sondern die Verteilung des Ertrags zwischen Herrn und Bauern zu verstehen wäre. Abū Ḥanīfa wandte sich auch gegen die Ansicht, die Juden in Ḫaibar wären Sklaven der Mohammedaner, denen gegenüber erlaubt sei, was man Dritten gegenüber nicht tun dürfe, und der Prophet habe ihnen die Hälfte des Ertrags an Früchten und Getreide zu ihrem Unterhalt bewilligt, wie der Herr, der für den Unterhalt des Sklaven zu sorgen habe. Er bemerkte dazu:[7] „Wären sie Sklaven, dann wäre es verboten

1 *MḤa. Ḫar.* VI, 227, 4; *MḤa. Das.* III, 540, 8; *Maǧm. Anh.* II, 393, 31.
2 *Muw. Z.* III, 171, 18. 22.
3 *Muw. Z.* III, 170, 28; *Mudauw.* XII, 2, 8; vgl. *MḤa. Dar.* III, 540, 3.
4 *Ḫarāǧ Jūs.* 105, 12; *Umm* VII, 101, 27; vgl. auch *MQu. Lub.* I 370, 10.
5 *Ḫarāǧ Jūs.* 106, 2; *Bidāj. Muǧt.* II, 204, 8.
6 *Maǧm. Anh.* II, 393, 32; *MQu. Lub.* I, 370, 6.
7 *Muw. Z.* III, 169, 6.

gewesen, ihnen die *Ǧizja* aufzuerlegen und sie nach Syrien zu verbannen; denn dadurch wäre Vermögen von Mohammedanern beschädigt worden". Außerdem liege in den Worten, die ʿAbdallāh b. Rawāḥa an sie richtete (s. o. S. 387) eine Garantieübernahme, die bei dem Verhältnis eines Herrn zu seinem Sklaven unzulässig sei; denn der Sklave besitze nichts, und sein Vermögen gehöre seinem Herrn. Also sei daraus zu schließen, daß die unterworfenen jüdischen Bauern Eigentümer (*mālikīn*) waren. Unter den europäischen Gelehrten bestehen ähnliche Meinungsverschiedenheiten. Van Berchem vergleicht die Lage der Juden der an die Scholle gefesselter coloni des Römischen Reichs. Nach Grohmann sind sie Lohnarbeiter, nach Santillana tributpflichtig, aber keine an die Scholle gefesselten Sklaven, nach Caetani freie Eigentümer.[1] Für die letztgenannte Ansicht wird angeführt, einmal, daß Mohammed nur den Ertrag, ʿOmar das Grundeigentum von Ḫaibar unter die Mohammedaner nach ihren Anteilen verteilte[2], dann daß Muʿāwija von einem Juden in Wādi l-Qurā Land kaufte[3], und vor allem, daß die Juden bei ihrer Vertreibung aus Arabien von ʿOmar für ihr Eigentum an Land und Palmen entschädigt wurden.[4]

Man wird bei derartigen nomadischen Interventionen zu unterscheiden haben, ob die Unterwerfung im Vergleichsweg oder gewaltsam erfolgte. Im ersteren Falle blieben die Seßhaften zunächst ganz oder zum Teil weiter Eigentümer ihres Landes, wie die Juden im Wādi l-Qurā, die den Beduinen für die Gewährung des Schutzes alljährlich Unterhalt und Verpflegung, *Ṭuʿma wa ukl*, zu geben hatten.[5] Im Falle der gewaltsamen Unterwerfung wurden die Seßhaften Sklaven, sofern sie nicht geflüchtet oder getötet waren. Aber damit war die Ent-

1 Berch., *Propr. terr.* 15; *EI* s. v. *Khaibar*; Santill., 287; *Annali* a. VII, §§ 33. 41; a. X, § 101; a. XX, §§ 220. 237. 239; a. XXIII, S. 334.

2 *Bal.* 32, 18 (26, 4. 5).

3 *Bal.* 42, 20 (35, 8).

4 *Bal.* 36, 10 und 39, 10, wo aber nur von den Juden in Fadak die Rede ist. Indeß wurden auch die von Ḫaibar nicht entschädigungslos ausgewiesen, wie Santill., 286 Nr. 232 behauptet wird; sondern sie erhielten den Wert ihres Anteils an den Früchten, s. *Buḫ., Ṣaḥ. K. aš-šurūṭ* 14. (III, 163, 13).

5 Lam., *Berceau* 86 nr. 2; s. a. *Bal., Gloss.* s. v. *ṭuʿm.*

wickelung nicht abgeschlossen. Ein Teil der Nomaden gewann allmählich Geschmack am seßhaften Leben und breitete sich in der Oase weiter aus.[1] Die Seßhaften, die ihr Land behalten hatten, wurden immer mehr zum *Ahl al-arḍ*[2], zu „hörigen Bodenknechten", wie die südarabischen *'djmt* oder *'dwmt*, deren Lage sich kaum von der der gewaltsam Unterworfenen, der Sklaven, unterschied, die grundsätzlich kein Eigentumsrecht hatten.[3] Nun aber machten sich wirtschaftliche Erwägungen geltend. Aus dem Sklaven wurde ein Freigelassener, den der Grundherr, sofern er nicht von andern Nomaden abgelöst wurde, an der Hebung der Ertragfähigkeit des Landes dadurch interessierte, daß er ihn entweder durch einen langfristigen Nutzungs-(*Isti'ǧār*)-Vertrag an den Boden fesselte, oder daß er ihn auf Grund eines *Muġārasa*-Vertrags an dem Eigentum am Grund und Boden beteiligte. Der *Muġārasa*-Vertrag besteht darin, daß der Grundeigentümer einem andern ein Stück Land übergibt, um es mit Bäumen zu bepflanzen, wobei ausgemacht wird, daß die Pflanzung, wenn sie Frucht trägt, und das Land zwischen Grundeigentümer und Pflanzer geteilt werden.[4]

Das Recht der Nomaden auf Tributzahlungen der Seßhaften beruht — von der gewaltsamen Unterwerfung abgesehen — auf dem Schutzverhältnis, das einen integrierenden Bestandteil des Gewohnheitsrechts nicht nur der Wüste bildet. Wie sich auf religiösem Gebiet neben der Fürsprache Mohammeds die *Šafā'a* der Engel, Märtyrer und Heiligen findet, so hat in islamischen Staaten das Schutzwesen wegen der Ohnmacht des Rechts zu allen Zeiten eine Rolle gespielt und zu guter letzt noch eine Art Nachblüte erlebt in den Formen des europäischen Schutzgenossenwesens und des europäischen Protektorats, von denen das eine die mohammedanischen Untertanen vor ihrem Staate, das andere den mohammedanischen Staat vor seinen

1 Als sogenannte *Ahl qarārihim* oder *ḥāḍiratihim* opp. *Ahl bādijatihim*, s. *Annali* a. V, § 87; a. VIII, § 22.

2 Lam., *Mo'āwia* 425; Rhodokanakis in *Anz. Wien* 1916 XXVI 184.

3 Trotzdem wird ihnen von den Mālikiten ein Eigentumsrecht solange zugebilligt, bis es ihr Herr widerruft, vgl. *Muw. Z.* III, 98, 17 ff.; Santill., 114. 115.

4 *'Iqd* II, 21, 36 ff.; *Tuātī, Ifāda* 91, 15; *Bann.* 39, 12; *'Amalījāt* 244, 6 ff.; *MḤa. Dar.* III, 548, 10; *MḤa. Das.* III, 548, 9; Amar, *Mi'jār* II, 130—137; Mill., *Rec.* III, 46; Rectenwald, 79 ff.

Untertanen beschützte. Man bezeichnet das Schutzverhältnis mit *ḥilf, ǧiwār, ḏimma* und *ḥimāja.*[1] Im Verkehr zwischen Nomaden und Seßhaften scheint *ḫifāra* (auch *ḫafāra* und *ḫufāra*) der Terminus technicus zu sein. Dieser Schutzbegriff hat sich wohl aus einer Art von Geleitsrecht entwickelt, das die Nomadenstämme für ihr Gebiet beanspruchten.[2] Der Fremde war in ihrem Bereich rechtlos und konnte nur unter dem Schutz eines der Ihrigen ihr Gebiet durchziehen.[3] Einen solchen Geleitsmann nannte man *ḫafīr*[4] und den Lohn, den er für sein Geleite erhielt, *ḫafāra.* „Die Zahlung der *Ḫifāra* sicherte dem Fremden den Schutz aller Stammesgenossen und Verbündeten des Geleitsmanns."[5] Außer den Personen wurden auch Warentransporte geleitet. Die Nomaden sind zu allen Zeiten die Frachtführer der Kaufleute gewesen; ja sie besaßen sogar ein Transportmonopol.[6] Ihre Herrschaft über das platte Land hatte zur Folge, daß der Seßhafte seine Sicherheit von ihnen auch dann erkaufen mußte, wenn er in seiner Oase blieb. Und so wurde die *Ḫafāra* eine Abgabe der Seßhaften, die von ihnen gezahlt wurde, um von den Raubzügen der Nomaden verschont zu bleiben.[7] Auch Fürsten zahlten gelegentlich die *Ḫafāra.* Der Ḥammādide al-Manṣūr (481—498/1089—1104) schloß — wie s. Zt. die Juden von Ḫaibar — mit den Nomaden einen Pakt, in dem er sich zur Lieferung der Hälfte des Ertrags seines Landes an Datteln, Weizen u. a. verpflichtete, und sein Sohn und sein Enkel ließen diese Abmachung in Kraft, bis sie von dem Almohaden 'Ab-

---

1 Goldz., *Muhd. St.* I 69 und Anm. 3; II, 50; Març., *Arab.* 238. 241. 242; Santill., 71—77; *Annali, Introduzione* § 34; a. II, § 108 u. a.; *EI* s. v. *ḏimma*; *Mu'ǧib* 177, 11; *Wāzz., Mi'j.* III, 47 ff.

2 Vgl. Wellh., *Skizzen* 21 § 55: *ana aḫfartuka* (ich gebe dir das Geleitrecht).

3 *EI* Bd. I 392 l. m.; Jakob, *Stud.* 211; Març., *Arab.* 162. 166; *Leo* II, 377.

4 *Annali* a. VIII, § 96; auch *ǵafīr*, s. *Fragm. hist. arab., Gloss.* s. v.; in Marokko *zeṭṭāṭ*, s. *Wāzz., Mi'j.* VIII, 38, 7—9; vgl. das berberische *aṭṭa*, wovon *tazeṭṭat* „le contrat solennel de protection temporaire" s. G. Marcy in *Hespéris* 1929 IX 141.

5 Març., *Arab.* 167.

6 *Ṭabarī, Gloss.* s. v. *ḫafara*; für die vorislamische Zeit s. O' Leary, *Arabia* 180 ff.; *RMM* XIII, 187; für Nordafrika Març., *Arab.* 121. 159. 160. 168. 642. 694; vgl. auch Mez, *Ren.* 300. 465.

7 Merc., *Hist.* 228. 314; Març., *Arab.* 452. 453.

dalmu'min annulliert wurde.[1] Wozu sich das Tributrecht der Nomaden auswuchs, zeigt at-Tiğānī, der die von ihnen auferlegten Kontributionen kurzweg als *ğibāja* bezeichnet. „Diese Abgaben — sagt er[2] — werden von ihnen nach der Zahl der Bäume und der Ausdehnung der Ländereien erhoben . . . Eigentlich können sich die verschiedenen Abteilungen der Berberstämme nicht Eigentümer ihrer Pflanzungen nennen. Sie haben gerade das Recht, sie und die anliegenden Ländereien für Rechnung der Araber zu bewirtschaften".

Wurden die Erpressungen der Nomaden zu drückend, und besaß der Seßhafte die Möglichkeit, sich unter den Schutz eines mächtigen oder heiligen[3] Mannes zu stellen, so „flüchtete er seine Grundstücke zu ihm". Das ist die *Talği'a*[4], die „cessio qua quis terrae suae dominium viro potenti cedit, eo consilio ut sub eius protectione conductor fiat". Sie läßt sich mit der Oblatio, der analogen Institution des fränkischen Rechts, vergleichen. Nach Mez[5] geht das so zedierte Grundstück nur unter dem Namen des Zessionars aus Gründen der Steuerersparnis; aber es bleibt in der Hand des Zedenten, der es verkaufen oder vererben kann. Man macht allerdings zwischen *milk* und *ilğā'* einen Unterschied.[6] Aber es wird andererseits von al-Balāḏurī im Anschluß an eine solche *Talği'a* berichtet, daß

1 *Mu'ğib* 160, 3.

2 *Riḥla* in *J. A.* 1853 I, 132.

3 Wegen der Abgabefreiheit der *Murābiṭīn* und Rechtsgelehrten s. Leo, I, 189; II, 291. 322. 323. 375; III, 37.

4 Plural *talāği'*, daneben auch *malāği'*, s. *Maf.* 62, 2; vgl. *Ṭabarī* et *Bal.* Gloss. s. v.

5 Mez, *Ren.* 106; Beispiele für die *Talği'a* in *Bal.* Gloss., insbes. *Bal.* 337, 8 (329, 10): *ulği'at ilaikim al-qurā lil-ḫafāra* (die Ortschaften — von Āḏarbaiğān — flüchteten sich zu den Arabern wegen der *Ḫafāra*). Vgl. die an die *Talği'a* erinnernde Stellung des *Ḫammās* in Jauss., *Coutumes* 243, sowie O. Pesle in *Afr. Fr. RC* 1930, 232: "En période de calme, c'est rarement par la force qu'un groupe en spolie un autre. Apparemment, le groupe le plus faible cède régulièrement, par voie de vente ou d'échange, le terrain que convoite le groupe le plus fort, mais le prix en est fictif ou dérisoire. Si l'opération ainsi réalisée semble trop défavorable au groupe cédant, son chef n'a qu'une ressource: se rendre chez le qāḍī de la ville ou d'une tribu voisine et faire prendre acte (*istir'ā'*) par 'adoul de ce qu'il a contracté sous l'empire de la violence".

6 *Wuz.* 245, 21.

die Bewohner der *Mafāza* von Sīsar (pers. Kurdistan) dem Chalifen al-Ma'mūn die *Raqaba*, das formelle Eigentum ihres Landes, übertrugen und seine Bauern wurden.[1] Jedenfalls wurden hier wie in dem Marschland zwischen Wāsiṭ und Baṣra die durch *Talǧi'a* übertragenen Ländereien in der Folge *Ḍijā' al-ḫilāfa*, „Krondomänen".[2] Nach Vonderheyden[3] ist wenigstens für die Aǧlabidenzeit das Vorkommen der *Talǧi'a* in Afrika nicht nachweisbar. Aber es ist nicht ersichtlich, warum die erste arabische Eroberung Nordafrikas da, wo sie effektiv war, andere Folgen hätte haben sollen wie anderswo, insbesondere wie die zweite Eroberung durch die Hilālstämme. Jedenfalls ist ein großer Teil der landwirtschaftlichen Verträge nichts anders als Verkleidungen für die *Talǧi'a*. Sie hat sich in Marokko unter dem Protektionsregime bis in unsere Tage erhalten und da insbesondere in der *Rasm ta'mar* (= *ta'mīr*) *ḏimma* Ausdruck gefunden, in der der Halbschutzgenosse (*muḫālaṭ*), aber auch manchmal der Vollschutzgenosse (*simsār*) — um Belästigungen durch den *Qā'id* zu entgehen — erklärte, daß all sein Hab und Gut nicht ihm, sondern seinem europäischen Geschäftsfreund gehörte. Damit war er allerdings vor seinem *Qā'id*, nicht aber vor seinem europäischen *Ṣāḥib* geschützt, wenn dieser gewissenlos war. Bei der *Talǧi'a* wird es ähnlich gewesen sein. Nur kannte das mohammedanische Recht in solchen und ähnlichen Fällen den unter Umständen wirksamen *Istir'ā'*, den geheimen Widerruf der Zession oder Schenkung[4], für den der fremde Konsul nicht immer Verständnis hatte.

Solange die Nomaden von ihren Winter- zu ihren Sommer- und gelegentlich von ihren Frühjahrs- zu ihren Herbstweiden ziehen, ohne sich an feste Wohnsitze zu binden, hat das Eigentum am Grund und Boden für sie wenig Interesse. Sie sind fruges consumere nati, denen es genügt, wenn ihnen die Seßhaften zur Erntezeit ihren Anteil am Ertrag abliefern, und wenn die Stammesgenossen unter sich an Wasser, Weide und Brenn-

1 *Bal.* 319, 3 (311, 9). Wegen *raqabat* oder *riqāb al-arḍ* s. o. S. 372 Anm. 2; vgl. auch *Māw.*, *Aḥk.* F. 371 Anm. 1.

2 *Bal.* 307, 19 (294, 14).

3 Vonderheyden, *Berb.* 255 Anm. 5.

4 Mill., *Rec.* III, 132 ff.; *Tuātī*, *Ifāda* 109, 1 ff.; *'Amalījāt* 77, 3; *Wāzz.*, *Mi'j.* VI, 228, 13; *Afr. Fr. RC* 1930, 232.

material ihres mehr oder weniger ausgedehnten Gebiets gemeinschaftliche Nutzungsrechte haben. Indes scheinen auch sie nicht ganz ohne feste Plätze, — *quṣūr* oder *ḥuṣūn* — ausgekommen zu sein, die ihnen zur Unterbringung ihrer Vorräte und als Zufluchtstätten[1] bei Gefahr dienten, und die sie entweder selbst erbauten oder den bisherigen Besitzern abnahmen. Jedenfalls hat der Besitz solcher befestigter Punkte in der Wüste oder im Tell für die arabischen und berberischen Nomaden Nordafrikas eine große Bedeutung gehabt.[2]

Die Inbesitznahme — *ḥauz*[3] — von Quellen und Weideplätzen wird von den Nomaden auch äußerlich zum Ausdruck gebracht, indem sie dort Steinmale errichten, oder ihr Stammeszeichen — *wasm* — in die Felswände ritzen oder sie mit Kleidungsstücken oder mit der Lanze belegen.[4] Besonders begehrt sind natürlich solche Weidegründe, die sich durch Reichtum an Wasser und Futter von der dürftigen Vegetation der Steppe abheben. Der Stamm oder seine stärkste Gruppe sucht sich ihren dauernden Besitz vorzubehalten und zu sichern und gilt bei lange Zeit fortgesetzter Nutzung als ihr alleiniger Nutzungsberechtigter[5], der alle andern von der Mitbenützung ausschließen kann. Solche vorbehaltenen Weidegründe nennt man *Ḥimā*.[6] Ob der *Ḥimā* des Stammes oder der der Lokalgottheit,

1 Vgl. die *Ḥuṣūn* der Jamāma in *Bal.* 97, 8. 10; die *Ḥadīqat al-maut* in *Bal.* 95, 20; 100, 14; das Qaṣr as-Suwāriqīja in Wellh., *Skizzen* 23 § 63; das Ḥiṣn Dūmat al-Ġandal in Wellh., *Skizzen* 25 § 71 u. a.

2 Març., *Arab.* 612. 613; 155. 158. 274; Leo, II, 329; III, 232. 233.

3 Neben *ḥāza* auch *aḥraza* und *iḥtawā* gebraucht s. *Bal.*, Gloss.

4 Philby, I, 69; *EI* Bd. I, 394 r. u.; Philby, I, 162; 242; II, 214. 222. 223; Jauss., *Coutumes* 136. 239; *Bal.* 230, 5 (222, 13). Wegen des Grenzziehens mit der Lanze s. Wellh., *Skizzen* 36 § 87. Vgl. auch die Redensart *alqā bihā 'aṣā tasjārihī* : *Nuzha* 29, 10; 209, 11; *Zark.*, *Ta'r.* 57. Die Vorreiter der hilālischen Stämme gaben nach al-Mu'izz' Niederlage bei Ḥaiderān (443/1051) den Ortschaften Ifrīqija's ihr Kopftuch oder ein mit einem Merkmal versehenes Stück Tuch zum Zeichen, daß sie unter ihrem Schutz ständen und bereits in Besitz genommen seien, s. *Bajān muġrib* I, 302, 303 = Übers. I, 437; Març., *Arab.* 105.

5 Beispiele: Philby, I 222; Març., *Arab.* 213.

6 Literatur: s. Santill., 280 Anm. 191 und 321 Anm. 436. 437, wozu nachzutragen wären: Goldz., *Muhd. St.* I, 236; Wellh., *Reste* 105—109; Wens., *Handb.* 99 Sp. 1 s. v.; Lam., *Berceau* 37. 70. 88. 137. 167; *Muw. Z.* IV, 246, 21 ff.; *Umm* III, 270, 7 ff.; 273, 20 ff.; *MḤa. Ḥaṭ.* VI, 3, 12—12, 1; Philby, I, 317; II, 237. 258.

das τέμενος, das Ursprünglichere ist, wird schwer zu sagen sein. Vermutlich hat man gelegentlich den unter mehreren Gruppen strittigen Weidegrund dadurch neutralisiert, daß man ihn zum *Ḥimā* der Lokalgottheit machte.

Das Stammesgebiet mit seinen Wasserstellen und Steppen gehört dem zum Islam übergetretenen Stamm. „Das ist ihr Land und ihr Wasser — soll ʿOmar gesagt haben[1] — für das sie in der Zeit der *Ǧāhilīja* kämpften, und für das sie den Islam annahmen." „Kein Angehöriger anderer Stämme ist — nach Abū Jūsuf[2] — befugt, auf solchem Land einen Bau zu errichten oder einen Brunnen zu graben, woraus er ein Anrecht auf einen Teil ihres Gebiets herleiten könnte. Aber sie dürfen das Futter, die Weide und das Tränken der Tiere nicht verwehren.[3] Ihr Land ist Zehntland, aus dem sie nicht vertrieben werden dürfen. Sie können es unter sich vererben und verkaufen. So steht es mit jedem Land, dessen Bewohner den Islam angenommen haben. Es gehört ihnen mit allem, was darauf ist." Man sollte meinen, daß der Kollektivcharakter des Stammesbesitzes schärfer als beim allgemeinen Stammesgebiet bei dem für den Stamm vorbehaltenen Gebiet, dem *Ḥimā*, hervortreten müsse, das von den Stammesgenossen entweder gleichzeitig oder abwechselnd — *muhājaʾatan*[4] — benutzt wird. Aber hier zeigt es sich, daß — wie Lammens treffend bemerkt — der Beduine ein zu guter Sozialist ist, um anderes Eigentum als das Seinige anzuerkennen.[5] Es war vor dem Islam nichts Ungewöhnliches, daß mächtige Leute — ihr Prototyp ist der

---

1 *Muw. Z.* IV, 247, 17.

2 *Ḫarāǧ Jūs.* 75, 1 = Übers. 94.

3 Denn der Prophet hat erklärt: „Die Mohammedaner sind in drei Dingen Genossen: Wasser, Weide und Brennmaterial", s. *Ḫarāǧ Jūs.* 115, 9 = Übers. 147; *Māw., Aḥk.* F. 401; *Bal.*, Gloss. s. v. *ʿdd* und 346, 12; vgl. auch *Muw. Z.* III, 210, 33, wo allerdings das *Ḥaṭab* fehlt. Dadurch wurde der stammesgenossenschaftliche Nießbrauch auf die mohammedanische Gemeinde ausgedehnt. Vgl. auch die Trias *ṭaʿima wa šariba wa ṣṭalā* (er bekam zu essen, zu trinken und zu heizen), in der sich für den Nomaden der Traum des Wohllebens erschöpft, s. Lam., *Berceau* 77.

4 *MḪa. Ḫar.* VI, 184, 5 ff.; *MḪa. Mau.* V, 334, 13; *MḪa. Das.* III, 499, 10; *Maǧm. Anh.* II, 391, 24. Ein Beispiel einer solchen abwechselnden Nutzung (*idāla bainahum*) bei Erhebung der *Ḫafāra*, s. *ʿIbar* VI, 40, 18 und 45, 24 = *ʿIbar, Hist.* I, 87. 95. 96.

5 Lam., *Berceau* 63.

Taġlibide Kulaib Wā'il[1] — besonders wertvolle Weidegründe des Stamms unter Ausschluß der Allgemeinheit für sich reservierten. Um dem vorzubeugen, soll Mohammed verkündet haben, daß es in Zukunft nur für Allah und seinen Gesandten vorbehaltenes Weideland — die Juristen fügten später hinzu: in geringer Ausdehnung — geben dürfe. Aber das hinderte ihn nicht, die bestrittenen *Ḥimā*-Ansprüche mancher Häuptlinge aus politischen Gründen anzuerkennen[2] und sein Recht auf seinen und Allahs *Ḥimā*, zu dem er die besten Weidegründe der Umgebung von Medina schlug, den Stämmen gegenüber unerbittlich zur Geltung zu bringen.[3] Unter seinen Nachfolgern wurde die Institution des *Ḥimā* zur Schaffung recht ausgedehnter Gestüte für Staatszwecke verwandt, bis der Chalif al-Mahdī (158—169/775—785) die *Ḥimā*-Gebiete der allgemeinen Benutzung freigab.[4] Dem Chalifen 'Omar bereitete es einige Verlegenheit, als ihn ein Beduine fragte, auf Grund welchen Rechts er ihnen ihr Land als *Ḥimā* vorenthalte, für das sie in der *Ǧāhilīja* gekämpft und dann den Islam angenommen hätten.[5] An die Bestellung des alten *Ḥimā* erinnert ein Brauch, von dem Jaussen[6] berichtet. Nach ihm pflanzt ein Šaiḫ, der sich ein Stück herrenlosen Lands aneignen will, dort seine Lanze auf und erklärt vor Zeugen: „Das ist mein Eigentum". Das herrenlose Land — *arḍ šamsīja* — wird damit zur *arḍ ḥimaija*, zu seinem *Ḥimā*, an dem niemand rühren darf.

Die Beziehungen zu den Seßhaften in den Grenzgebieten[7] zwischen Steppe und Kulturland sind auf die Lebenshaltung

---

1 *EI* s. v. *Kulaib*; *Jāq.*, *Mu'ǧ.* II, 343, 13; *Umm* III, 270, 10; *Māw.*, *Aḥk.* 165, 14 = Übers. 399; *MḤa. Ḥaṭ.* VI, 6, 1.

2 Wellh., *Reste* 107. 108; Santill., 281.

3 Lam., *Berceau* 64.

4 *MḤa. Ḥaṭ.* VI, 8, 3. Wegen der Widerstände, auf die die Einführung des *Ḥimā* in Ägypten stieß, s. Santill., 289 Anm. 244.

5 *Muw. Z.* IV, 247, 20; *MḤa. Ḥaṭ.* VI, 10, 13. 19. Dem Ukaidir und den Leuten von Dūmat al-Ǧandal hatte Mohammed zugesichert, daß ihnen „kein Kräuterwuchs durch Umzäunung gesperrt werden solle", s. Wellh., *Skizzen* 26 § 73 und 60 § 119; *Bal.* 68, 7. Damit soll wohl gesagt sein, daß kein *Ḥimā* bestellt werden sollte.

6 Jauss., *Coutumes* 136.

7 In den sogenannten *Ḍāḥija*, s. *Annali* a. XI, §§ 88. 122; a. XII, S. 202. 379.

der Nomaden nicht ohne Einfluß geblieben. Sie haben sich mit den Seßhaften zum Betriebe von Viehzucht und Ackerbau assoziiert und sind zu Halbnomaden, die Schafe und auch Rinder züchten, und schließlich auch zu seßhaften Ackerbauern — *gaṭūnī* — geworden, wenn die Verhältnisse dies begünstigten, insbesondere wenn sie ihre militärische Kraft verloren hatten.[1] In der Regel sind es wohl nur Einzelne oder einzelne Gruppen gewesen, die seßhaft wurden und ihre Beziehungen zu dem Nomaden gebliebenen Teil des Stamms weiter pflegten, indem sie ihm für die Gewährung des Schutzes einen Teil ihrer Erzeugnisse ablieferten.[2] Ihre Inbesitznahme von Ländereien brachten sie durch Abstecken der Grenzen mit Zeichen (*ḫaṭṭ*) und durch Urbarmachung zum Ausdruck.[3] Durch Einfassen des Landes mit Steinhaufen und Hecken (*taḥǧīr* und *taḥwīṭ*) wurde sowohl der Besitz der Gruppe wie der Einzelner bezeichnet.[4] Bei längere Zeit fortgesetztem Besitz erhielt das Land den Namen seiner Besitzer und galt als ihnen gehörig (*nusiba ilaihim*). Der jeweilige Besitzer des Grundstücks begründete sein Eigentumsrecht an ihm damit, daß er es als von seinen Vätern ererbt[5] oder als gekauft bezeichnete. Die vor Mohammed vorgenommenen Teilungen von Häusern und Ländereien, „mochten sie liegen, wo sie wollten", wurden vom Islam grundsätzlich anerkannt.[6]

Über die einzelnen Stadien, in denen sich die weitere Entwickelung vollzog, ist aus den mohammedanischen Quellen

---

1 Març., *Arab.* 514. 165. 638; Philby II, 68. 247; Març., *Arab.* 273. 641; *EI* Bd. I, 393. Wegen der Rolle des *Gaṭūnī* s. Doughty, *Trav.* II, 115.

2 Març., *Arab.* 245. 351; Leo III, 35; Philby I, 150; II, 18. 153. 229. Das Seßhaftwerden ganzer Stämme ist in der Regel eine Folge von Maßnahmen der Regierung, s. Març., *Arab.* 184. 188. 198. 199. 236; Masqu., *Form.* 27; Leo II, 8. 9. 56 u. a.

3 Wellh., *Skizzen* 12 § 30; *Annali* a. V, § 89 nota 3; *Māw., Aḥk.* F. 381 Anm. 3.

4 Vgl. *ḥiẓār bi-š-šauk*: *Umm* III, 265, 11; *zarb* in *Wāzz., Mi'j.* VIII, 187, 22; *ḥauz* in Lane, s. v.: "a place of which a man takes possession and around which a dam is made". Vgl. auch *ḥikr* in Lane et Fagnan, *Add.* s. v.

5 *Bal.* 373, 21 (366, 8).

6 *Muw. Z.* III, 215, 23. Aber Wā'il b. Ḥuǧr ließ sich sein Grundeigentum, das er vor dem Islam gehabt hatte, durch Mohammed ausdrücklich bestätigen, s. Wellh., *Skizzen* 25 § 71 und 71 § 133.

nicht viel zu entnehmen. Sie wird in den verschiedenen Gegenden verschieden gewesen sein. Wo man dichter zusammensaß, wird man die rechtsgültige Okkupation von Land früher an gewisse Bedingungen geknüpft haben. Wo man weniger dicht zusammensaß, wird sich diese Notwendigkeit später fühlbar gemacht haben. In Medina soll es schon vor dem Islam Brauch gewesen sein[1], daß *Mawāt*-Land, das Gebiet des ageri desertus, als dem gehörig galt, der es ins Leben rief. „Ins-Leben-Rufen von *Mawāt*-Land" lag nach Mālik vor[2], wenn entweder Quellen bloßgelegt oder Brunnen gegraben oder Bäume gepflanzt oder Gebäude errichtet oder Felder bestellt wurden. Sīdī Ḫalīl und seine Kommentatoren[3] fügen die Trockenlegung von sumpfigem Boden (*ġāmir*) und das Ausroden von Bäumen hinzu und bemerken bezüglich der Feldbestellung, daß darunter nicht das bloße Besäen, sondern das Umgraben des Landes, das Zerschlagen der Erdschollen und die Beseitigung der Unebenheiten des Bodens zu verstehen seien. Durch das Abweiden des Landes, durch das Graben eines Brunnens zum Tränken des Viehs[4] oder durch das Einfassen mit einer Umzäunung wird kein ausschließliches Aneignungsrecht (*iḫtiṣāṣ*) mehr begründet. Das bloße Einzäunen als Grund des Eigentumserwerbs wird allerdings noch von ad-Dardīr[5] da zugelassen, wo ein solcher Brauch besteht. Ein Vorzugsrecht auf die Aneignung begründete die Einzäunung auch später noch.[6] Nach al-Māwardī leiten zahlreiche Anhänger der šāfi'itischen Lehre aus diesem Vorzugsrecht für den Einzäuner die Befugnis her, das eingezäunte Land wie anderes Grundeigentum zu verkaufen.[7] Dieses Vorzugsrecht erlischt indeß nach Abū Ḥanīfa und Abū Jūsuf, wenn seit der Einzäunung drei Jahre verstrichen sind, ohne daß die Urbarmachung vorgenommen wurde.[8] Ibn al-Qāsim

---

1 Santill., 331; Wellh., *Skizzen* 95; Wellh., *Reich* 172.

2 *Mudauw.* XV, 195, 16.

3 *MḪa. Ḫar.* VII, 70, 26; *MḪa. Mau.* VI, 12, 9; *MḪa. Das.* IV, 69, 25.

4 *Mudauw.* XV, 196, 8.

5 *MḪa. Dar.* IV, 70, 2.

6 Beispiele für Eigentumserwerb durch *Taḥwīṭ*: *Ḫarāǧ Jūs.* 77, 18; *Ḫarāǧ Jaḥjā* 66, 14 u. a.

7 *Māw., Aḥk.* 159, 3 = Übers. 381.

8 *Māw., Aḥk.* 169, 18 = Übers. 411; *Ḫarāǧ Jūs.* 72, 20; 77, 8; 121, 10 = Übers. 92. 98. 153; *Ḫarāǧ Jaḥjā* 65, 8.

hatte über diese Ausschlußfrist von Mālik ebensowenig etwas gehört wie über den Eigentumserwerb durch Einzäunen.[1] Nach Ibn Rušd[2] beträgt sie 2—3 Jahre. Sie ist eine Analogiebildung zu jener anderen Frist von 2—3 Jahren, binnen deren bei Verleihung von *Mawāt*-Land durch den Imām der Benefiziar seine Ländereien urbar zu machen hatte, wenn er nicht sein durch die Verleihung begründetes Vorrecht auf sie verlieren wollte.[3]

Zur Aneignung durch Urbarmachung oder Bebauung ist aber nicht jedes *Mawāt*-Land geeignet, sondern nur dasjenige, das — wie Abū Jūsuf sagt[4] — einmal keine Spuren von Bauten oder Saaten aufweist und dann weder *Fai'*[5] für die Bewohner einer Ortschaft ist noch ihnen als Weide oder Begräbnisplatz oder zum Holzholen oder zum Weiden ihres Viehs und ihrer Schafe dient, noch sich sonst in jemandes[6] Eigentum oder Gewahrsam befindet.[7] Damit stimmt die Weisung überein, die Abū Bakr dem Ḫālid erteilte:[8] „Rufe also die Tamīm, Qais und Bakr b. Wā'il zu den unbebauten Ländereien der Jamāma; denn die unbebauten Gründe gehören Allah und seinem Gesandten. Wer davon einen Teil urbar macht, wird dessen Eigentümer. Das gilt aber nicht vom unbebauten Gebiet der Länder, deren Bewohner den Islam angenommen haben"[9].

1 *Mudauw.* XV, 195, 21.

2 Im *Bajān*, so *Aǧwiba* 56, 12, wo auch darauf hingewiesen wird, daß die Einzäunung kein Vorrecht begründet, wenn man mehr einzäunt, als man offenbar kultivieren kann, s. a. *MḤa. Mau.* VI, 12, 29.

3 *Bal.* 370, 9 (362, 13); *Māw., Aḥk.* 169, 10 = Übers. 411; Lam., *Mo'āwia* 231; Becker, *Entstehung* 310.

4 *Ḫarāǧ Jūs.* 75, 19 = Übers. 96.

5 *Fai'* eigentlich Gesamteigentum für die mohammedanische Gemeinde, s. a. *MḤa. Mau.* VI, 12, 4. 5, wo von der Unzulässigkeit der Urbarmachung durch den *Ḏimmī* in der Nähe von kultiviertem Land die Rede ist, und dafür folgende Begründung gegeben wird: „Was nahe ist, ist wie der *Fai'*, und am *Fai'* hat der *Ḏimmī* kein Recht". An unserer Stelle scheint *Fai'* im Sinne von *Harīm*, Reservat, für die Bewohner der Ortschaft, gebraucht zu sein.

6 D. h. eines Muslim oder eines *Mu'āhad*, s. *Ḫarāǧ Jaḥjā* 64, 15.

7 Oder in islamischer Zeit befand, mag es in vorislamischer Zeit jemandem gehört haben oder nicht, s. *Māw., Aḥk.* 168, 17 = Übers. 409; *Umm* III, 246, 4; *MMuz.* III, 103, 14; *Maǧm. Anh.* II, 436, 27; *MQu. Ǧauh.* I, 363, 1.

8 Zitat aus Ḥubaiš angeführt *Annali* a. XII, § 187.

9 Bei der Verleihung des 'Aqīq an 'Uqail-Šaiḫ's durch Mohammed wird gesagt: *wa lam ju'ṭihim ḥaqqan li-muslimin* (er gab ihnen nichts, woran ein Muslim ein Recht hatte) Wellh., *Skizzen* 36 § 87.

Aber man war nicht immer so rücksichtsvoll. Aus Mohammed's Verleihung von *Mawāt*-Land in der Umgebung von Medina folgert aš-Šāfi'ī[1], daß „die Wüste, auch wenn sie den Stammesgenossen individuell gehört, für sie nicht ein Grundeigentum ist, wie das Grundeigentum an dem Land, das sie urbar machten und bebauten", und — darf man hinzufügen — daß das letztere dem ersteren vorgeht. Das gilt nicht nur vom gewöhnlichen, sondern auch vom vorbehaltenen Stammesland und selbst vom staatlichen *Ḥimā*, der nach Mohammed begründet wurde. Dem liegt der Gedanke zugrunde, daß die Benutzung des nicht urbar gemachten und bebauten Grund und Bodens allen zusteht (*mubāḥ*) und ihnen nicht vorenthalten werden darf.[2] Aš-Šāfi'ī unterscheidet bezüglich des nach Mohammed begründeten *Ḥimā*, ob er dem Gesetze entspricht oder nicht. Entspricht er dem Gesetze, so kann der Wālī das Gesuch um Verleihung eines Teils davon zwecks Urbarmachung abschlägig bescheiden. „Wenn der Antragsteller ihn aber vorher urbar gemacht hatte, so ist mir nicht ersichtlich, daß seine Urbarmachung für nichtig zu erklären ist. Es ist möglich, daß sie für nichtig zu erklären ist, wenn der *Ḥimā* genau den Vorschriften des Propheten entspricht, aber nicht dann, wenn der Wālī die Erlaubnis zur Urbarmachung erteilt hat."[3] Al-Māwardī registriert neben der Ansicht, die den *Ḥimā* auch der Nachfolger des Propheten für unantastbar erklärt, eine andere, die die Urbarmachung auch von staatlichem *Ḥimā*-Land zuläßt und sie für besser begründet (*aṯbat*) hält als die *Ḥimā*-Bestellung, da der Prophet verkündet habe: „Wer totes Land ins Leben ruft, dem gehört es"[4].

Während nach Mohammed aš-Šaibānī das Land, das mohammedanischen Eigentümern gehörte, nicht als *Mawāt*-Land gilt[5], während nach aš-Šāfi'ī solches Land nur mit Zustimmung des bisherigen Eigentümers urbar gemacht werden darf[6], machen die Mālikiten einen bemerkenswerten Unterschied. „Die Urbarmachung — heißt es bei ad-Dasūqī[7] — wird bald

1 *Umm* III, 269, 5.
2 *Umm* III, 265, 29 ff.
3 *Umm* III, 271, 32f.
4 *Māw., Aḥk.* 166, 5 = Übers. 401.
5 *Maǧm. Anh.* II, 437, 2.
6 *Umm* III, 264, 5; *MMuz.* III, 102, 19.
7 *MḤa. Das.* IV, 66, 15; *MḤa. Dar.* IV, 66, 16; *MḤa. Ḥaṭ.* VI, 3, 1; *MḤa. Mau.* VI, 3, 1; *MḤa. Ḫar.* VII, 66, 23; *MḤa. 'Ad.* VII, 66, 37.

auf Grund (bestehenden) Eigentums, bald um totes Land ins Leben zu rufen, vorgenommen, und es entsteht dadurch in beiden Fällen ausschließliches Eigentum, solange die Spuren der Urbarmachung nicht verwischt sind. Sind ihre Spuren verwischt[1], und liegt Eigentum auf Grund von Erbschaft, Schenkung[2] oder Kauf vor, so besteht das ausschließliche Eigentumsrecht weiter, auch wenn die Spuren der Urbarmachung lange Zeit verwischt sind. Darüber ist man sich einig. Wurde aber die Urbarmachung vorgenommen, um totes Land ins Leben zu rufen, dann sind die Ansichten darüber geteilt, ob noch ausschließliches Eigentum vorhanden ist. Nach den einen läßt die Verwischung der Spuren der Urbarmachung das Grundstück nicht aus dem Eigentum des Urbarmachenden gelangen, und es ist niemandem erlaubt, es urbar zu machen. Es gehört dem Ersten weiter, auch wenn es ein Zweiter urbar macht, mögen die Spuren der Urbarmachung des Ersten auch lange verwischt sein. Das ist die Ansicht Saḥnūn's. Die andern sagen, daß die Verwischung der Spuren der Urbarmachung das Grundstück aus dem Eigentum des ersten Urbarmachers gelangen läßt, und daß einem andern die Urbarmachung erlaubt ist. Das ist die Ansicht Ibn al-Qāsim's.[3] Dieser Ansicht folgte Sīdī Ḫalīl, aber mit der Einschränkung, daß die Spuren der ersten Urbarmachung lange Zeit verwischt sein müssen." Dann wird aber auch meist die Erinnerung daran geschwunden sein, daß das Grundstück durch Erbschaft, Schenkung oder Kauf in das Privateigentum jemandes gelangt war. Jedenfalls gehörte es in Zweifelsfällen dem, der es im Besitze hatte. Von dem Einfluß, den die Entwickelung der *Manfa'a*-Berechtigungen auf das *Iḥjā'* hatte, wird unten im letzten Abschnitt die Rede sein.

Die Lehre vom Grundeigentumserwerb durch Urbarmachung, die den Bruch mit der nomadischen Auffassung der Bodenfrage bedeutet, ist kein bodenständiges arabisches Gewächs, einen so wesentlichen Bestandteil der Fiqh-Bücher sie auch bildet. Sie hat zweifelsohne an Bräuche angeknüpft, die bei den Seßhaften — z. B. Medinas — bestanden, und hat solche

1 So daß das Land als *barāḥ, būr, bawār, mubauwara, mu'aṭṭala, ma'āmī, qā'āt al-arāḍī* (*Wāzz., Mi'j.* VIII, 133, 26) u. a. bezeichnet wird.

2 Auch durch *Iqṭā'* s. *MḪa. Ḫar.* VII, 69, 5.

3 *Mudauw.* XV, 195, 22.

und ähnliche Gewohnheiten — namentlich bezüglich der Behandlung der Wasserstellen — auch in ihr System aufgenommen. Sie steht aber zu sehr im Widerspruch zu der Auffassung, die in dem Seßhaften eine Beute des Nomaden sah[1], als daß sie schon zur Zeit Mohammed's oder ʿOmar's zur allgemeinen Geltung gelangt sein könnte. Sie wird sich vielmehr erst im Anschluß an die umfangreiche Praxis der Kultivierung von totem Land entwickelt haben, zu der die umaijadische Agrarpolitik Anlaß gab. Die angeblichen Aussprüche Mohammed's und ʿOmar's „Wer totes Land ins Leben ruft, dem gehört es"[2] sind wahrscheinlich nichts weiter als Entlehnungen aus dem römischen Kolonialrecht, das in der christlichen Kaiserzeit den Satz entwickelt hatte, daß man Eigentümer verlassener landwirtschaftlicher Grundstücke werde, wenn man sie in Kultur nehme.[3] Sie wurden Mohammed und ʿOmar in den Mund gelegt, um den gegen die umaijadische Agrarpolitik gerichteten Quertreibereien der Frommen, auf die Lammens[4] hinweist, die Spitze abzubrechen.

Bei den Seßhaften findet sich in gewissem Sinn ein Analogon zum *Ḥimā* der Nomaden: der *Ḥarīm al-balad*, der Ḥarīm der Ortschaften[5] — *qurā* —, „deren jede — mag sie in der Ebene

---

1 Vgl. den angeblichen Ausspruch des Propheten: „Der Lebensunterhalt meiner Gemeinde beruht auf den Hufen ihrer Rosse und der Spitze ihrer Lanzen, solange sie nicht die Felder bestellen. Wenn sie anfangen das zu tun, werden sie wie die übrigen Menschen", s. *Ḫarāǧ Jaḥjā* 59, 10; Wellh., *Reich* 19; ähnlich *Buḫ., Ṣaḥ. K. al-ḥarṯ* 2 (III, 61, 16). Vgl. auch die drastische Äußerung des Jazīd b. Ḥātim (+ 171/787), Gouverneurs von Ifrīqija, zu einem seiner Intendanten, der in seinem Lustgarten ein Feld mit Bohnen hatte besäen lassen, in *Bajān muġrib* I 72 = Übers. I 95. Wegen des Verhaltens der heutigen Beduinen s. Doughty, *Trav.* II, 115; Jauss., *Coutumes* 240. 241.

2 *Muw. Z.* III, 209 insbes. Zl. 20; *Buḫ. Ṣaḥ. K. al-ḥarṯ* 15 (III, 65, 5); Santill., 331.

3 Vgl. l. 8 C. de omni agro deserto 11, 59 und 11 C. eodem. Dem bisherigen Eigentümer blieb nur ein Vindikationsrecht binnen 2 Jahren gegen Ersatz der für die Kultur aufgewandten Kosten, s. Schmidt, *Occup.* 339f.; *Annali* a. XXIII, S. 416. 417.

4 Lam., *Moʿâwia* 238; Lam., *Berceau* 95.

5 Wegen des *Ḥimā* oder *Ḥaram* der Städte s. Wellh., *Reste* 105; Lam., *Berceau* 61; Wens., *Handb.* 93 s. v. *Ḥaram*. Wegen des *Ḥarīm* s. *Santill*, 295. 296. 319 und Anm. 280—284. 424—426; *MḤa. Ḥaṭ.* VI, 11, 5f.; *Wāzz., Miʿj.* VIII, 181, 8; 185, 21.

oder im Gebirge liegen — einen Ort zum Weiden und zum Holz- (und Wasser)holen hat, der als den Bewohnern gehörig gilt, und von dessen Benutzung sie Dritte ausschließen können, wenn sie dadurch Schaden erleiden".[1] Die Juristen haben die Ausdehnung dieses *Ḥarīm* zu definieren gesucht. Sie rechnen dazu die Holz- und Weideplätze, die von den Holzsuchern und Hirten einer Ortschaft am Morgen aufgesucht werden, und von denen sie nach Erledigung ihrer Geschäfte bis zum Abend zurückgekehrt sind.[2] Der ausschließlichen Benutzung des *Ḥarīm* durch die Dorfbewohner sind aber durch den *Ḥadīṯ*[3] Schranken gezogen, der es verbietet, Dritten das überflüssige Wasser und Futter der Steppen vorzuenthalten. So sagt Abū Jūsuf:[4] „Wenn die Bewohner einer Ortschaft *Murūǧ*[5] haben, wo sie weiden und Holz holen, und wenn bekannt ist, daß sie ihnen gehören, dann gehören sie ihnen auch wirklich so, wie sie sind.

1 *Ḫarāǧ Jūs.* 123, 18 = Übers. 156. Abū Jūsuf fügt hinzu: „Wenn sich in ihrer Umgebung ein Ort zum Weiden oder Holzholen befindet, der keinen Eigentümer hat, dann steht es ihnen nicht zu, den Leuten (dort) das Holzholen oder Weiden zu untersagen".

2 Vgl. die Formel *ġudwata l-ġanami min warā'ihā mabītatan* in Wellh., *Skizzen* 10 § 23. Wegen der Definition des *Ḥarīm* s. *MḤa. Mau.* VI, 3, 5; *MḤa. Ḥar.* VII, 67, 7; *MḤa. Das.* IV, 67, 5; *Māw., Aḥk.* 158, 10; 160, 11 = Übers. 379. 384.

3 Wens., *Handb.* 249 l. o. Nach Ibn al-Qāsim (*Mudauw.* XV, 190, 16) gilt aber der *Ḥadīṯ*: *lā jumna'u faḍlu l-mā'i li-jumna'a bihī l-kala'u* (nicht wird der Überschuß des Wassers versagt, um das (Wachsen des) Futters zu verhindern, *Buḫ., Ṣaḥ. K. aš-šarb* 2 (III, 69, 10); Wens., a. a. O.; *Māw., Aḥk.* 163, 18 = Übers. 393) nur für Wüsteneien und Steppen. „Was aber die Ortschaften und Ländereien betrifft, die die Leute abgegrenzt und geteilt haben, bei denen jeder seinen Anteil kennt, da kann der Betreffende das Futter verweigern, wenn er es braucht". Vgl. Ibn Rušd's eingehende Erörterung der Frage in *MḤa. Mau.* VI, 17, 29; s. a. *'Iqd* II, 130, 34. Eine Ausnahme vom allgemeinen Weiderecht für Bāriq al-Azd wird Wellh., *Skizzen* 25 § 70 und 73 § 136 erwähnt.

4 *Ḫarāǧ Jūs.* 122, 11 = Übers. 155. Weder hier noch *Ḫarāǧ Jūs.* 75, 18 = Übers. 96 wird der t. t. *Ḥarīm* verwandt, der aber bei der Behandlung der *Ābār* u. a. (*Ḫarāǧ Jūs.* 119, 18) begegnet. In *Ḫarāǧ Jūs.* 76, 12. 13 findet sich dafür das synonyme *Finā'*, dessen Begriff in *Māw., Aḥk.* F. 401; *MḤa. 'Ad.* VI, 59, 5; VII, 68, 35 und *MḤa. Ḥaṭ.* V, 156, 33 ff.; VI, 19, 34 bestimmt wird.

5 Steppen mit Kräuter- und Pflanzenwuchs; sie werden auch *balad 'afā'* (Land ohne Bebauung und Bepflanzung und daher niemand gehörig) genannt, s. *MḤa. Ḥaṭ.* VI, 4, 30; *MḤa. Dar.* IV, 75, 24.

Sie verkaufen und vererben sie unter sich und verfahren mit ihnen, wie man mit seinem Eigentum verfährt. Aber sie können Futter und Wasser nicht verweigern. Die Besitzer von Herden können auf diesen *Murūǧ* weiden und an diesen Wasserstellen tränken; aber keiner darf — außer mit Zustimmung der Bewohner der Ortschaft — das Wasser auf ein ihm gehöriges Saatfeld leiten". Anders als mit den *Murūǧ* steht es mit den *Āǧām*[1]; dort dürfen Dritte nur mit Zustimmung des Eigentümers Holz holen und weiden.[2] Danach ist also Dritten die Benutzung der *Āǧām* des *Ḥarīm* grundsätzlich, die der *Murūǧ* des *Ḥarīm* nur bei Schädigung der Bewohner der *Qarja* untersagt. Nach ad-Dardīr[3] haben die Leute einer *Ǧamāʿa*, die eine Ortschaft erbaut hat, auf sie und ihr Zubehör an Holz- und Weideplätzen ein Recht mit Ausschluß aller andern. Jeder erhält davon nach der Gewohnheit der Holzsucher und Hirten, soviel er braucht, unter Wahrung des allgemeinen Interesses. Andere haben daran keinen Anteil. Da es ihnen gemeinsam ist (*mubāḥ*), hat keiner vor dem andern ein Vorrecht darauf, d. h. — nach ad-Dasūqī[4] — wenn einer der Ortsbewohner einen Teil des *Ḥarīm* urbar machen will, dann können ihn die andern daran hindern, es sei denn, daß ihm der Imām die Erlaubnis erteilt hat. Danach könnte man versucht sein, an eine unteilbare Nutzungsberechtigung der Gesamtheit der Ortsbewohner zu denken. Aber ein verhältnismäßig ausführlicher Rechtsfall des Aḥmad b. ʿAbdalʿazīz al-Hilālī[5], den der *Miʿjār al-ǧadīd*[6] abdruckt, zeigt, daß der *Ḥarīm* — wenigstens im Maġrib — sehr wohl teilbar ist. Der Rechtsfall lautet: „Anfrage: Steht es mit dem *Ḥarīm* des Hauses, das jemand inmitten von *Mawāt*-Land errichtete, hinsichtlich des Holzholens und Weidens wie mit dem *Ḥarīm al-balad*

---

1 Von akkad. *agammu*. *Āǧām* = Niederungen, wo sich Wasser sammelt, und infolgedessen Bäume wachsen. Die Übersetzung „durch Wasser entstelltes Land" (in Becker, *Entstehung* 306) entspricht nur sehr bedingt den tatsächlichen Verhältnissen. Bei den Mālikiten findet sich als synonym *Arḍ šaʿrāʾ*, *šaʿrā* oder *mušʿira*, pl. *šaʿārī*, s. *Aǧwiba* 56, 1. 9; *Wāzz.*, *Miʿj.* VIII, 44, 8; *MḪa. Ḥaṭ.* VI, 11, 28.

2 *Ḫarāǧ Jūs.* 123, 3 und 12.

3 *MḪa. Dar.* IV, 67, 10.

4 *MḪa. Das.* IV, 67, 10.

5 Über ihn s. *Histor. Chorf.* 316.

6 *Wāzz.*, *Miʿj.* VIII, 185, 20ff.

oder *al-qarja*? Ohne Rücksicht darauf, ob der Betreffende Vieh besitzt oder nicht; denn er sagt: ‚Allah wird es schon geben‘. Was bedeuten die Worte Ibn Salmūn's[1]: „Er (der *Ḥarīm*) steht den Bewohnern der Ortschaft zu nach ihren Anteilen, nicht nach ihrer Kopfzahl?“ Will er damit sagen, daß man sich nach der Anzahl der Häuser richtet, durch deren Erbauung das Land ins Leben gerufen wurde, ohne einen Unterschied zu machen, ob die Häuser groß oder klein sind? Hat der, der ein Haus in der Ortschaft kaufte oder geschenkt bekam, ein Recht auf den *Ḥarīm*, auch wenn es nicht ausdrücklich erwähnt wurde? Die Gelehrten haben allerdings gesagt, daß, wer *Aḥqāl* — Grundstücke außerhalb der eigentlichen *Qarja* — kaufte, kein Anrecht auf den *Ḥarīm* habe. Daraus scheint zu folgen, daß er es auch dann nicht hat, wenn er auf dem Grundstück einen Bau errichtete. Liegt ein mangelhafter Kauf vor, wenn jemand ein Haus mit seinem Zubehör an Holz- und Weidegelegenheit kaufte, ohne zu wissen, wieviel an Zubehör darauf entfällt? Hat die Erlaubnis der *Ǧamā'a*, da es dort keinen Sultan gibt, die gleiche Bedeutung wie die des Sultans? Antwort: Zwischen dem von *Mawāt*-Land umgebenen Haus oder Dorf besteht insofern kein Unterschied, als ihr *Ḥarīm* das ist, was man aufsucht, um es zum Holzholen oder Weiden zu benutzen, und von dem man am gleichen Tage zurück ist, einschließlich dessen, was näher ist, mag der Betreffende Vieh haben wie die Bewohner des Orts oder nicht. Der *Ḥarīm*, den Ḫalīl[2] und seine beiden Gewährsmänner dem von *Mawāt*-Land umgebenen Hause als den Ort zuweisen, wohin Abfälle geworfen und Abwässer gegossen werden, ist ein besonderer *Ḥarīm* und hindert die Existenz eines allgemeinen *Ḥarīm* nicht, der ausgedehnter ist als jener. Das ergibt sich daraus, daß das *Mawāt*-Land nach der von Ibn Rušd[3] vorgenommenen und von Ibn 'Arafa für richtig gehaltenen Einteilung in drei Zonen zerfällt: 1. entferntes Land, von dem man nicht an dem-

---

1 In '*Iqd* II, 129, 1; wegen Ibn Salmūn s. *Dībāǧ* 125, 26; Brock., *GAL* II, 264. Sein Formularbuch wurde bis zur französischen Eroberung in Algier, Bône und Constantine bei der Abfassung von Urkunden zu Grunde gelegt, s. Worms., *Rech.* 37.

2 *MḪa. Das.* IV, 67, 28; *MḪa. Ḥar.* VII, 68, 12.

3 Wegen Ibn Rušd's Einteilung s. a. *MḪa. Ḥat.* VI, 11, 14 ff.

selben Tage, an dem man es aufsuchte, zum Dorfe zurückkehren kann, 2. Land, das näher liegt, aber noch nicht unter die Pertinenzien und Dependenzien, die *Afnija*, fällt, und 3. sehr nahes Land wie die *Afnija*, die freien Plätze (*riḥāb*) in der Nähe des Dorfs. Die Ländereien der 1. Zone können von Muslimen und Schutzgenossen urbar gemacht werden, ohne daß es der Erlaubnis des Imāms bedarf. Die der 2. Zone können nach dem *Mašhūr*, der allgemein vertretenen Ansicht, nur von einem Muslim unter der vom *Mašhūr* aufgestellten Bedingung der Erlaubnis[1] des Imāms urbar gemacht werden. Bezüglich der 3. Zone hat der Imām nichts zu sagen.[2] Eine Urbarmachung ist in ihr nicht gestattet, auch wenn er die Erlaubnis dazu gibt; denn sie gehört den Leuten des Dorfs zu ihrer besonderen Benutzung. Ob sie diese Grundstücke aufteilen können, darüber gibt es nach den *Waṯā'iq* des Ibn Salmūn zwei Ansichten.[3] Unter *Ḥarīm* schlechthin versteht man den nahen mit seinen beiden Teilen (d. h. die Grundstücke der 2. und 3. Zone). Ḫalīl u. a. wollte den für das Haus bestimmten besonderen *Ḥarīm* bezeichnen, über den der Imām kein Verfügungsrecht hat, sondern nur die Bewohner des Orts. Das ist die Ansicht Ibn 'Arafa's und Ibn al-Ḥāǧib's, und das ist auch die Ansicht Ibn Salmūn's[4] bezüglich der Ländereien der 3. Zone, wie sich

---

1 Abweichende Ansichten werden erwähnt: *MḤa. Ḥaš.* VI, 10, 33; Amar, *Mi'jār* I, 251. Wegen der anderen Schulen s. Santill., 332 Anm. 506 ff.

2 Er hat auch nichts zu sagen bezüglich der mitBäumen bewachsenen Ländereien (*ša'ārī*), die nach den einen in der Nähe oder in mittlerer Entfernung, nach den andern in nächster Nähe der Ortschaft belegen sind, s. *MḤa. Ḥaš.* VI, 11, 28.

3 Nämlich die Jaḥjā b. Jaḥjā's (al-Laiṯī s. *Dībāǧ* 350, 9; *Ḫuḍrī, Tašr.* 247 Nr. 3) und die Ašhab's. Nach dem ersteren kann der *Ḥarīm* geteilt und nach Belieben als Weide- und Ackerland benutzt werden. Nach Ašhab ist eine Veränderung des Zustands des *Ḥarīm* unzulässig: es dürfen nur die angebauten Ländereien unter die Besitzer der Ortschaft verteilt werden. Ibn Rušd läßt bei Einverständnis der Dorfbewohner die Teilung nicht nur der angebauten Grundstücke, sondern auch des Weidelandes, der *Masāriḥ*, und der *Ša'ārī* des *Ḥarīm* nach Maßgabe der Beteiligung an der *Qarja*, bei Unstimmigkeiten nach der Kopfzahl erfolgen, s. *'Iqd* II, 129, 2 ff.

4 Ibn Salmūn rechnet — nach dem Vorgang Ibn Rušd's — zu dem Reservat der Ortschaft, in dem der Imām keine *Iqṭā'āt* vornehmen darf, die mit Bäumen bestandenen Gründe, die an das Kulturland anstoßen, die Brachen der Ortschaft und deren *Masāriḥ*, s. *'Iqd* II, 128, 36.

aus seiner Darstellung ergibt. Die Ländereien der 2. Zone können nach ihm nur mit Erlaubnis des Imāms urbar gemacht und geteilt werden. Seine Worte: Teilung der Ländereien der 3. Zone unter die Dorfbewohner nach ihrer Beteiligung am Ort wollen besagen, daß jedem von ihnen vom *Ḥarīm*, wenn sie sich über die Nutznießung daran streiten oder sie ihn teilen wollen, soviel gehört, als sein Anteil am Ort beträgt. Wem ein Viertel des Orts gehört, dem gehört ein Viertel des *Ḥarīm* usf. Die *Aḥqāl* sind Grundstücke außerhalb der eigentlichen Ortschaft. Wer ein solches Grundstück besitzt, ohne an der Ortschaft einen Anteil zu haben, der partizipiert auch nicht an den *Afnija* des Orts. Wer ein Haus auf seinem Grundstück baut, das von Grundstücken im Privatbesitz umgeben ist, der hat keinen besonderen *Ḥarīm* für sich[1]; aber er hat den Nießbrauch an den Holz- und Weideplätzen des allgemeinen *Ḥarīm*. Ist das Haus aber von *Mawāt*-Land umgeben, dann hat es in seiner Umgebung einen besonderen *Ḥarīm*; aber sein Besitzer hat keinen Anteil an den *Afnija* der Ortschaft".

Wenn der Nießbrauch am *Ḥarīm* grundsätzlich der Gesamtheit der Ortsbewohner zusteht, ohne daß einer vor dem andern ein Vorrecht hat[2], so handelt es sich dabei doch nicht um eine Kollektivberechtigung in unserem Sinn, da nicht nur Ibn Salmūn, sondern auch Jaḥjā b. Jaḥjā und Ibn Rušd[3] die Aufteilung des *Ḥarīm* unter die Dorfbewohner zulassen. Und auch Ašhab, der gegenteiliger Ansicht ist, hat gegen die Verteilung der urbar gemachten Ländereien nichts einzuwenden. Nach al-Hilālī's restriktiver Interpretation wird allerdings nur die 3. Zone verteilt, d. h. der an die Ortschaft unmittelbar angrenzende Teil des *Ḥarīm*, in dem Urbarmachungen nicht zulässig sind. Wenn das richtig wäre, dann würde in der 3. Zone ungeteiltes Miteigentum der Dorfbewohner, *Išā'a*[4], teilbar nach Maßgabe ihrer Eigentumsrechte an der Ortschaft, — in der

1 Vgl. *MḪa. Ḫar.* VII, 68, 15.

2 *MḪa. Das.* IV, 67, 4 und 9.

3 Vgl. S. 410 Anm. 3.

4 Dafür gelegentlich auch *šijā'*, vgl. die Formel marokkanischer Grundstücksdokumente: *jutrak 'alā š-šijā' bain al-ǧamā'atain.* Für *mušā'* wird auch *mušmil* gebraucht, so *mešmal* „bien communal" in Masqu., Form. 34. Wegen der *Išā'a* s. Merc., *Propr. fonc.* 62.

2. Zone Kollektivnutzungsrecht, resolutiv bedingt durch etwaige Konzessionen des Imāms, und in der 1. Zone, die nicht mehr zum *Ḥarīm* gehört, freie Okkupations- und Aneignungsmöglichkeit durch *Iḥjā'* bestehen. Das wäre nicht nur für beduinische Verhältnisse reichlich kompliziert. Man fragt, wo liegen die Felder der Leute? Nimmt man an, sie lägen in der 2. Zone, dann würde der Ortsbewohner ebenso wie jeder andere Muslim, der dort urbar machen will, der Erlaubnis oder Genehmigung des Imāms bedürfen. Wird dort ein Grundstück ohne diese Erlaubnis urbar gemacht, so hat der Imām — wie der Grundeigentümer, auf dessen Land ein Dritter eine Anlage errichtete[1] — die Wahl, ob er seine Genehmigung erteilen oder dem Urbarmacher den Wert seiner Anlage, den sie losgelöst vom Boden hätte, ersetzen oder ihn zum Wegreißen auffordern und das Land einem andern verleihen will.[2] Das ist die juristische Theorie. Aber der Imām war in den meisten Fällen zu schwach, um sie auf dem Lande restlos zu verwirklichen.[3] In der Regel war es die *Ǧamā'a* des Dorfs, die zugunsten der Ortseingesessenen über die zum Landbau geeigneten Grundstücke verfügte[4], oder es wenigstens geschehen ließ, daß einer der ihrigen ein solches Grundstück urbar machte.[5] Die Urbarmachung i. Vbd. m. der lange Zeit fortgesetzten Innehabung animo domini — *ma'a ḍamīmat da'wā l-milk* — erzeugte Eigentumsrechte. „Wenn man im Maġrib über ein Grundstück nichts Näheres weiß, dann gehört es — wie Ibn Marzūq[6] († 842/1483) den Abū Bakr b. 'Abdarraḥmān sagen läßt — demjenigen, in dessen Besitz es sich befindet, selbst wenn man nicht weiß, wie es sein Eigentum geworden ist."[7] „In den seßhaften Gegenden Marokkos, Šāwija, Dukkāla, 'Abda, bestehen neben den großen Domänen, die im Besitze mächtiger Familien sind, seit langem hier und da längs der Flüsse in den Niederungen Gruppen kleiner Eigentümer, die an ihren Grundstücken (*faddān*,

1 S. S. 474ff.
2 Vgl. *MḪa. Ḫar.* VII, 70, 6; *MḪa. Ḥaf.* VI, 12, 5.
3 *Islamica* III, 342.
4 Vgl. *Sitte* 390; *Wazz., Mi'j.* V, 236, 3; VIII, 154, 25—156, 2.
5 *Sitte* 50. 51.
6 Über ihn s. *Nail* 293, 7f.; Brock., *GAL* II, 247.
7 Amar, *Mi'jār* II, 311; Santill., 271 Anm. 135.

ǧanān, ḥabl, buqʿa) mit der gleichen Leidenschaft hängen, wie der französische Bauer in der treffenden Beschreibung Michelet's."[1] Und in anderen Gegenden, die sich zum Landbau eignen, ist es nicht anders.[2] „Das Regime des *Milk*, des Privateigentums, — schreibt Pouyanne[3] — ist das normale Regime, das den eingeborenen Bevölkerungen Algeriens natürlich ist. Das Regime *ʿArš* ist ihnen vom Eroberer aufgezwungen und hat — wenigstens in vielen Stämmen — die Neigung zu verschwinden, wenn die Einwirkung der Zentralgewalt aufhört oder schwächer wird." In der *Arḍ al-qānūn*, dem Gebiet, wo das berberische Gewohnheitsrecht gilt, ist das Privateigentum am Grund und Boden nicht bestritten. Auch im Ǧebāla-Gebiet Marokkos, zwischen Rīf und Ġarb, halten sich die Eingeborenen für die absoluten Herren des Landes.[4]

Angesichts dieser weitverbreiteten Praxis kann man jedenfalls sagen, daß die Feldgrundstücke in Nordafrika so behandelt wurden, als ob sie in der 3. Zone Ibn Salmūn's bzw. al-Hilālī's lägen.[5] Und man erhält so für die nordafrikanische Dorfmarkung die gleiche Dreiteilung, die man auch sonst, z. B. in der deutschen Dorfverfassung, findet.[6] Sie besteht aus der

1 Léris, in *Afr. Fr. RC* 1926, 559 l. u.

2 So bei den Īda ū Zāl und Īda ū Zikī des Sūs, s. *Sitte* 50. 104; in dem tunesischen Qāʾidat al-Hamāma und in Krūsia (zwischen Sūsa und Qairawān) s. *Sitte* 299. 389. Vgl. Merc., *Propr. fonc.* 60—65; *Wazz.*, *Miʿj.* IX, 368, 12, wo von einem *Milk*-Grundstück in Banū Ḥammād (Ṣanhāǧat Ġaddū) bei Tāzā im Jahre 982/1574; ferner *Nuzha* 158, 7 = Übers. 258, wo von einem Landgut, *Ḍaiʿa*, im Darʿa-Gebiet als *Milk* und *Nuzha* 293, 5 = Übers. 486, wo von dem Privatgrundbesitz Mūlāi ʿAlī aš-Šarīf's in Fes, Ṣafrū und in der Nähe von Siǧilmāsa die Rede ist. Vgl. auch Leo, II, 34.

3 Pouy., *Propr. fonc.* 227.

4 Amar, *Miʿjār* II, 310; *RMM* XVIII, 12. 19.

5 Vgl. die Regelung, die Mohammed in Dūmat al-Ǧandal traf, wo er sich „die außen liegenden Wasserstellen, das unbebaute, nicht abgegrenzte und nicht in Besitz genommene Land" vorbehielt, und den Bewohnern „die bei der Ansiedlung liegenden Palmen und das vom fließenden Wasser getränkte Kulturland" beließ, s. Wellh., *Skizzen* 26 § 73; *Bal.* 68, 7; *Annali* a. IX, S. 48. Der Vorgang wird Ibn Rušd und Ibn Salmūn (s. o. S. 410 Anm. 3. 4) vorgeschwebt haben.

6 In einem marokkanischen Grundstücksdokument (vom 26. Muḥarram 1332) werden die Bestandteile einer Dorfmarkung wie folgt angeführt: *wa mā ttaṣal bi-ḏālik al-madšar* (= *mašǧar*) *min ašǧār wa-ʾaqār wa-ṭuruq wa-marʿā wa-ḥaṭab wa-saqj al-māʾ* (was an diese Ortschaft angrenzt von

Ortschaft, der geteilten Feldmark und der ungeteilten Wiesen- und Waldmark. Der Almende, der gemeinen Mark, d. h. dem nicht zu den Gehöften verwandten oder als Ackerland benutzten Grund und Boden (Wiesen, Moore, Wälder) entspricht der *Ḥarīm al-baladī* mit seinen *Murūǧ*, *Āǧām* und *Šaʿārī*. Zu jedem Gehöft gehören hier wie dort Felder und Obstgärten und ein Nutzungsanteil an den gemeinsamen Wiesen, Wassern, Wäldern, Wegen und Stegen. Ebenso ist auch der Besitz eines Gehöfts im Dorfe, die sogenannte Hofstatt, Voraussetzung für die Beteiligung an dem *Ḥarīm*. Auf den Parallelismus der Entwickelung in dem *Bilād al-Ǧamāʿa* mit der germanischen Mark hat schon de Laveleye[1] hingewiesen; nur irrt er insofern, als er den Übergang vom Hirtenleben zur Seßhaftigkeit in Algerien allgemein erst nach der französischen Eroberung erfolgen läßt.

Von den verschiedenen Dorfschaftssystemen scheint die sogenannte uneigentliche oder laxe Feldgemeinschaft dem berberischen Naturell und den nordafrikanischen Bodenverhältnissen am besten entsprochen zu haben.[2] Der Boden wird dabei in Teilstücke zerlegt, die entweder als das Eigentum bestimmter Familien von dem jeweiligen Familienoberhaupt verwaltet werden oder Einzelpersonen gehören, die darüber die volle Verfügungsfreiheit haben. „Eine der Entstehungsursachen dieser Art des Eigentums kann der in verschiedenen primitiven Rechten angenommene Grundsatz sein, daß das Land dem gehört, der es ins Leben rief.“[3] Einzeleigentum liegt vor allem da vor, wo Bäume angepflanzt sind, oder wo die einzelnen Gehöfte durch die zu ihnen gehörigen Felder von einander getrennt sind. Die strenge Feldgemeinschaft, bei der am Ackerland Gesamteigentum und abwechselnde Sondernutzung der einzelnen Familien besteht, findet sich durch wirtschaftliche Gründe bedingt in den *Ǧelf*- und *Ḍāja*-Ländereien der saharischen Zone.[4]

Baumland und nicht bewachsenem Land, von Wegen, Weide- und Holzhol-Land und Tränke).

1 Lavel., *Propr.* 118 Anm. 1; 270. 271.

2 Gsell, *Hist. anc.* V, 206 ff.

3 Gsell, *Hist. anc.* V, 207.

4 S. o. S. 368 Anm. 7. Wegen einer ähnlichen Praxis bei dem christlichen Stamm der Ḥeǧāzīn und früher auch bei den ʿAzaizāt in Mādabā s. Jauss., *Coutumes* 238.

Die erste arabische Eroberung hat diese Verhältnisse im Wesentlichen so gelassen, wie sie waren. Die Araber waren zu wenig zahlreich, um an eine ernsthafte Kolonisierung des Landes denken zu können. Aber das änderte sich seit der Mitte des 11. Jahrhunderts, als sich die Hilālstämme in Nordafrika ausbreiteten. Die berberischen Bauern wurden entweder verdrängt oder zu Hörigen der arabischen Nomaden und behaupteten sich nur in den Bergländern als freie Herren auf eignem Grund und Boden. Der langwierige Prozeß gegenseitiger Assimilierung, der auf diese Invasion folgte, endete damit, daß auch die arabischen Nomaden Geschmack am seßhaften Leben fanden und da, wo sich der Boden dazu eignete, Ländereien bewirtschafteten, die sie auf ihre Nachkommen vererbten, und über die sie durch Verkauf, Schenkung und Verpfändung verfügten.[1] Die Verhältnisse waren indeß dem Bestehen freier Bauernwirtschaften nicht günstig. Die Dynastien legten Militärkolonien an, deren Angehörige Ländereien auf Widerruf erhielten, und bürdeten den anderen Stämmen immer schwerere Steuerlasten auf. Um dem wachsenden Steuerdruck, den Räubereien unbotmäßiger Banden und den Übergriffen der Land-*Qā'id*s zu entgehen, sahen sich viele Kleinbesitzer genötigt, ihre Grundstücke in den Schutz eines Mächtigen oder *Murābiṭ's* zu „flüchten“ und dessen Bauern zu werden.[2] Wenn sich trotz dieser Ungunst der Verhältnisse freie Bauernwirtschaften auch außerhalb des rein berberischen Gebiets erhalten haben, wenn sich sogar in den auf Widerruf überlassenen Ländereien der Militärkolonien nicht selten selbstständiges Grundeigentum entwickelte, so beweist das jedenfalls, wie stark in Nordafrika die Tendenz ist, privates Grundeigentum sei es Einzelner oder einzelner Familien zu schaffen. Es ist das eine Erscheinung, die übrigens nicht nur in Nordafrika vorkommt. Nach Philby[3] besteht an den Ländereien der Badawin-Niederlassung Ḥair Einzeleigentum der seßhaften und nomadischen Stammesangehörigen. „In al-Kerak — sagt Jaussen[4] — und den Nachbardörfern weiter westlich, in Ṭafīla und den andern

1 Merc., *Propr. fonc.* 72.
2 S. o. S. 396 f.
3 Philby II, 18.
4 Jauss., *Coutumes* 236—238.

Ortschaften des Ǧebāl ebenso in Ma'ān ist das Einzeleigentum am Grund und Boden anerkannt. Es handelt sich hier immer um anbaufähiges Land. Die Weinberge, Gärten, selbst die Getreidefelder gehören einem bekannten und bestimmten Herrn."

Wie wenig kollektivistische Tendenzen der arabisch-berberischen Bevölkerung Nordafrikas liegen[1], zeigt das folgende Fetwā des Feser Qāḍīs Mohammed b. al-Ḥasan al-Maǧǧāṣī[2]. Anfrage: In einer mit einer Mauer umgebenen Stadt waren soviel neue Häuser gebaut worden, daß sie bis an die Mauer reichten, die von den Anliegern inner- und außerhalb benutzt wurde, um ihre Balken darauf zu stützen. Mancher errichtete auch auf der Mauer Baulichkeiten. Es handelte sich bei den Anliegern z. T. um Grundstücke der frommen Stiftungen, z. T. um Grundstücke im Privateigentum. Soll man sie daran hindern und das, was sie hinbauten, niederreißen? Haben sie wegen der Benutzung eine Rente zu zahlen? Hat der Recht, der behauptet, daß das schon so war, als man die (erste) Mauer gebaut und die Stadt abgesteckt hatte? Antwort[3]: Die Mauern, Flüsse, Quellen u. a. gehören zu den Dingen, deren Benutzung allen Mohammedanern zusteht (*marāfiq 'āmma*). Dabei sind drei Gesichtspunkte in Betracht zu ziehen: bald wird die Errich-

---

1 Wegen des mangelnden Sinns für Gemeinwohl bei den Arabern s. Hartm., *Wirtschaftsgesch.* 462.

2 Über ihn s. *Histor. Chorf.* 403; Mill., *Rec.* II, 16. Das Gutachten findet sich *Wāzz., Mi'j.* VIII, 66, 4ff.,

3 Zur Sache vgl. *MḤa. Mau.* V, 152, 34ff.; 174, 37; *MḤa. Ḥaṭ.* V, 152, 16ff; 175, 4; *MḤa. Ḫar.* VI, 59, 5; 62, 15; *MḤa. Das.* III, 372, 25; *MḤa. Dar.* III, 369, 5; *'Amalījāt* 248, 5; 254, 13; Santill., 268. Die Frage, ob auf öffentlichem Grund und Boden errichtete Bauten auch dann zu beseitigen sind, wenn sie keinem Schaden zufügen, hat zu größeren Meinungsverschiedenheiten Anlaß gegeben, als es nach Santill. l. c. den Anschein hat, der al-Ḥaṭṭāb nur in dem recht kurzen Auszug der *'Amalījāt* zitiert. Nach Ibn Rušd (*MḤa. Ḥaṭ.* V, 153, 28; 154, 19; *MḤa. Mau.* V, 153, 1), der selbst für die Nichtbeseitigung eintrat, war die gegenteilige Ansicht von einer größeren Anzahl Rechtsgelehrter, aber mit weniger triftigen Gründen vertreten. Sīdī Ḫalīl machte sie zum *Mašhūr* (*šahhar*: *MḤa. Ḥaṭ.* V, 156, 18). Der Verlust der Zeugnisfähigkeit wegen Usurpierung öffentlichen Landes tritt übrigens nicht — wie Santillana sagt — jederzeit, sondern nach Aṣbag und Ašhab nur dann ein, wenn der dadurch angerichtete Schaden sehr groß ist, s. *MḤa. Ḥaṭ.* V, 154, 10.

tung einer Anlage, die Schaden verursacht, verboten; bald wird die Verfügung über eine Anlage, die keinen Schaden zufügt, erlaubt; bald wird die Anlage, wenn es sich um eine vollendete Tatsache[1] handelt, nach Ansicht der Meister der mālikitischen Schule genehmigt. Die vorliegende Anfrage fällt unter den 2. und 3. Punkt, für die beide das Gleiche gilt. Ibn ʿĀt[2] ist in seinen *Ṭurar* der Ansicht und Ibn Sahl[3] überliefert in seinem *Iʿlām bi-nawāzil al-aḥkām* von Ibn al-Qaṭṭān[4], daß der Anlieger die in seinem Hause benötigten Balken auf die Mauern einer Moschee — abgesehen von der Hauptmoschee — auflegen dürfe.[5] Ebenso äußerte sich Ibn ʿAttāb[6] gutachtlich. Seiner Ansicht hat sich die Rechtsprechung angeschlossen, wie ʿAbdallāh al-ʿAbdūsī[7] sagt. Was vom *Ḥubus al-ḫāṣṣ* gilt, das gilt a fortiori (*min bāb aulā wa aḥrā*) auch vom öffentlichen *Ḥubus*. Dies ergibt sich auch aus Ibn al-Ḥāǧǧ's[8] *Nawāzil*, wo nach einem Hinweis auf den Brauch, daß die Nutzung der Wege und Flüsse der Gesamtheit der Mohammedaner zustehe, gesagt wird: Trotzdem hat der Eigentümer beider Ufer eines Flusses und auch der, dem nur das eine gehört, wenn ihm der Eigentümer des anderen die Erlaubnis gibt, das Recht, auf beiden Flußufern einen Bau zu errichten[9], ohne daß ihn der Sultan daran hindern kann.[10] Beide Zitate betreffen die Vornahme von

---

1 T. *baʿd al-wuqūʿ wa-n-nuzūl*, opp. *ibtidāʾan* d. i. a limine. Daher die Redensart *mā lā jaǧūz ibtidāʾan jaǧūz baʿd al-wuqūʿ* (was von vornherein nicht zulässig ist, wird zulässig, nachdem es geschah).

2 Über ihn s. Amar, *Miʿjār* II, 363.

3 Über ihn s. *Dībāǧ* 181, 15; Brock., *GAL* I, 383.

4 Über ihn s. *Dībāǧ* 40, 8.

5 S. a. *MḪa. Mau.* V, 175, 23. Santill., 359 wird dieses *Ġarz al-ḫašaba* mit der Servitut tigni immittendi verglichen. Aber es ist zu unterscheiden, ob über dieses Recht ein ewiger Kauf (*širāʾ muʾabbad* s. u. S. 472 Anm. 3) oder ein Kauf auf bestimmte Zeit abgeschlossen wurde. Im letzteren Falle erlischt es, wenn die Mauer einfällt, auf der die Balken ruhen. Im ersteren Falle besteht es weiter, und der Eigentümer der Mauer hat diese wiederherstellen zu lassen, s. *MḪa. Mau.* IV, 275, 21; *MḪa. Ḥaṭ.* IV, 276, 11; a. A. Santill., 359.

6 Über ihn s. *Dībāǧ* 274, 11.

7 Über ihn s. *Nail* 157, 16; zur Sache s. *ʿAmalījāt* 255, 3.

8 *Dībāǧ* 327; Brock., *GAL* II, 83.

9 *Mudauw.* XI, 55, 18.

10 S. a. *MḪa. Mau.* V, 172, 29.

Handlungen der fraglichen Art, das eine mit Bezug auf den *Ḥubus al-ḫāṣṣ*, das andere mit Bezug auf den öffentlichen *Ḥubus*, zu dem diese der Allgemeinbenutzung unterliegenden Dinge gehören, wie al-Burzulī u. a. ausdrücklich sagen.[1] Ibn Sahl überliefert im Abschnitt *al-Iḥtisāb* die Ansicht Aṣbaġ's[2], der für die Genehmigung des Baus eintrat, den jemand auf einem Teilstück einer geräumigen Straße errichtet hatte.[3] Er sagte: „Es fragte mich der Sultan um Rat über eine vollendete Tatsache (dieser Art), die keinem Schaden zufügte. Ich riet zur Erteilung der Genehmigung. Er entschied dementsprechend und schnitt damit bewußt alle noch so eifrigen Bemühungen der anderen ab, ihre Ansicht zum *Mašhūr* zu machen. Vielleicht kannten sie die Texte nicht, die wir eingesehen hatten". Auf den Einwand, daß ʿOmar den von einem Schmied (auf dem Sūq) aufgestellten Blasebalg beseitigen ließ, gab er die gleiche Antwort wie Ibn Rušd dem Qāḍī ʿIjāḍ . . ."[4] Von den weiteren Ausführungen des Gutachtens interessieren hier nur die Schlußbemerkungen: „Es ist anzunehmen, daß die fragliche Stadt in kleinen Ausmaßen abgesteckt wurde, und daß ihre Gründer den Leuten ihre Vergrößerung nicht untersagt haben. Hätten sie das getan, dann gäbe es keine Großstadt im Osten und im Westen. Das städtische Leben kann sich nur so ausbreiten. Niemand zweifelt daran, daß Fes in kleinen Ausmaßen gegründet wurde, die in keinem Verhältnis zu dem stehen, was es heute ist. Die Geschichtschreiber berichten darüber, und man kann es daran sehen, wo die Mauern der ersten Anfänge standen. Wenn das anerkannt ist und feststeht, dann soll man den Leuten lassen, was sich in ihrem Besitz befindet, und ihnen keine Schwierigkeiten machen, indem man es niederreißt oder dafür eine Rente verlangt; denn es ist Usus (*Intifāʿ*), nicht Ususfructus (*Manfaʿa*)[5], wie Šihāb ad-dīn al-Qarāfī festgestellt hat. Ibn Rušd erstattete ein Gutachten, nach dem für die Benutzung eines Wegs, den jemand seinem Garten einverleibte, keine Rente zu zahlen ist."

1 S. a. *MḤa. Ḥaf.* V, 154, 20.
2 Über ihn s. *Dībāǧ* 97, 10.
3 *MḤa. Ḥaf.* V, 154, 20 ff.
4 S. s. *MḤa. Mau.* V, 152, 3; *MḤa. Ḥaf.* V, 153, 5.
5 Santill., 361. 363; s. aber *MḤa. Mau.* V, 152, 5.

Santillana[1] sieht in der oben[2] mitgeteilten Stelle Abū Jūsuf's einen „riassunto limpido della condizione giuridica della proprietà collettiva" am *Ḥarīm*. Leider sagt er nicht, in welchen Merkmalen des dort mitgeteilten Tatbestands er das findet. Aus den Worten „sie verkaufen und vererben sie unter sich" dürfte sich schwerlich auf ein Kollektiveigentum schließen lassen, auch dann nicht, wenn man annehmen wollte, daß darin ein Verbot liege, an Ortsfremde zu verkaufen. Solche Verbote finden sich auch sonst gelegentlich, ohne daß ein Kollektiveigentum das Korrelat wäre.[3] Es mag dahingestellt bleiben, in welchem Umfang Kollektiveigentum im Arabien der ersten Anfänge des Islams bestand.[4] Jedenfalls liegt zwischen jenen Anfängen und der Zeit Hārūn ar-Rašīd's, in der Abū Jūsuf († 182/795) schrieb, die Periode der umaijadischen Agrarpolitik, der weniger an der Konservierung etwaigen Kollektiveigentums der Dörfer oder Stämme als an der Konsolidierung der Stellung des arabischen Latifundienbesitzers gelegen war. Und der hatte wie sein römischer Vorgänger ein Interesse daran, daß seine coloni an die Scholle gefesselt blieben. So hatte schon die Lex Manciana, die u. a. die Inbesitznahme des ager rudis et derelictus regelte, bestimmt, daß nur die auf dem Gut wohnhaften coloni die Okkupation der subseciva vornehmen dürften.[5] Und der Codex Theodosianus[6] hatte verfügt: „nec quisquam eas (metrocomias) vel aliquid in his possidere temptaverit exceptis convicanis a quibus pensitanda pro fortunae condicione negari non possunt." Dem Islam sind ähnliche Gedankengänge nicht fremd. Unter seiner Herrschaft sind die Bauern nie gutwillig von der Scholle weggelassen worden.[7] Wie sehr das angebliche Kollektiveigentum der Dörfer durch die moham-

1 Santill., 319.

2 S. o. S. 407 bei Anm. 4.

3 Vgl. Rostow., *Röm. Kolonat* 386; H. von Frisch, *Das Fremdenrecht*, Berlin 1910, S. 24. Vgl. auch die ausdrückliche Bemerkung in *Ḫarāǧ Jūs.* 75, 13 = Übers. 95 bezüglich des *'anwatan* eroberten Landes, das der Imām gegen Zahlung des *Ḫarāǧ* den bisherigen Eigentümern beließ: „Das ist ihr *Milk*; sie verkaufen und vererben ihn unter sich".

4 *Annali* a. V, § 67; Santill., 280.

5 Rostow., *Röm. Kolonat* 321 ff. 343.

6 XI 29, 16 s. Rostow., *Röm. Kolonat* 388.

7 Becker in *Isl.* I 97; Santill., 142 und Anm. 210.

medanische Tribut- oder Steuerverfassung, insbesondere durch die pauschaliter auferlegte Kopfsteuer, die *Ǧizja muǧmala*, beeinflußt wurde, zeigt Ibn ʿAsākir's Bemerkung[1]: „Sie hielten dafür, daß er (der bekehrte Tributpflichtige) kein Recht auf sein Grundstück habe vor den Dorfgenossen, weil die Flur als Ganzes in das Gesamteigentum der Muslime übergegangen war". Was insbesondere Nordafrika betrifft, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Ländereien, die als Kollektivbesitz angesprochen werden, die sogenannten *terres ʿarš* oder *sābega* ebenso wie ihre marokkanischen Analoga mit einem angeblichen archaistischen Agrarkollektivismus nicht das Mindeste zu tun haben, sondern Schöpfungen des türkischen bzw. marokkanischen Regierungssystems sind.[2] Der sogenannte Kollektivismus der Stämme besteht nur solange, als der Druck der Regierung dahinter steht. Der Aggregatzustand, in den sie zurückfallen, wenn der Regierungsdruck aufhört, ist das Regime des Privateigentums Einzelner oder einzelner Familien.[3] Die Theorie de Laveleye's[4] von den kollektivistischen Anfängen allen Eigentums ist schon 1894 von Beaudouin[5] als eine durch die Tatsachen nicht gerechtfertigte Hypothese bezeichnet worden: „Überall, wo wir Kollektiveigentum des Stamms oder Dorfs mit Sicherheit feststellen können, — scheint dieses Regime nicht das Resultat einer primitiven Auffassung des Eigentumsrechts zu sein, sondern vielmehr entweder eine Entstellung oder Umbildung einer ursprünglichen Familiengemeinschaft oder ein durch die Umstände, durch einen gewissen Zustand der Wirtschaft und des Landbaus bedingtes Regime, das eine bequemere Bebauung des Landes — und darf man hinzufügen: eine bequemere Erhebung der Steuern[6] — ermöglichen soll".

---

1 Wellh., *Reich* 179. 180.

2 Wegen der ähnlichen Entstehungsursache des russischen Mir, s. *Staatswi. Hwtb.* Bd. 3 s. v. Feldgemeinschaft.

3 Vgl. S. 413 bei Anm. 3.

4 S. o. S. 369.

5 In *Nouvelle Revue historique de droit* 1894 XVIII, 317 Anm.

6 Pouy., *Propr. fonc.* 277.

Der islamische Staat und die Bodenfrage.

Vorbemerkungen.

Die Stellung des islamischen Staats zur Bodenfrage wird durch seinen theokratischen Charakter etwas kompliziert. In der von Allah rechtgeleiteten Gemeinschaft der Gläubigen, zu der Mohammed die arabischen Stämme zusammenfaßte, um die Stammesanarchie zu überwinden, ist Allah die Personifikation nicht nur des höchsten religiösen Begriffs, sondern auch „des Prinzips der Einheit und Einordnung, das in andern Gemeinwesen πόλις, civitas und Staat heißt“[1]. Allah ist der Herr des Himmels und der Erde.[2] „Er gibt die Erde, wem er will von seinen Dienern, zum Erbe.“[3] „Was Allah seinem Gesandten zur Beute gab, ihr habt dafür weder Pferde noch Kamele ausgerüstet.“[4] „Was Allah von den Bewohnern der Ortschaften seinem Gesandten als Beute gab, das gehört Allah, seinem Gesandten usw.“[5] „Die Beute gehört Allah und seinem Gesandten.“[6] „Wisset, daß das Land (von Ḫaibar) Allah und seinem Gesandten gehört.“[7] Man hat in diesen und ähnlichen Stellen, insbesondere in Sure VII 125, bald eine Verneinung,[8] bald eine Anerkennung[9] des Privateigentums am Grund und Boden durch den Islam, bald einen Ausdruck des nicht juristischen, sondern „religiös-mystischen“ oder „theologisch-metaphysischen“ Gedankens sehen wollen, daß die Rechte des

---

1 Santill., 3 und Anm. 23.

2 Sure II, 101; V 20. 44; IX, 117; XXXI, 25.

3 Sure VII, 125; XXXIII, 27; XXXIX, 74.

4 Sure LIX, 6.

5 Sure LIX, 7.

6 Sure VIII, 1; vgl. IV, 96; VIII, 42; XLVIII, 19. 29.

7 *Buḫ., Ṣaḥ. K. al-ǧizja* 6 (IV, 61, 1); *K. al-I'tiṣām* 18 (VIII, 147, 1); *Musl., Ṣaḥ.* V, 159, 11; *Buḫ., Ṣaḥ. K. al-ḥarṯ* 17 (III, 66, 3) und *Musl., Ṣaḥ.* V, 27, 12, wo „und den Mohammedanern“ zugefügt ist.

8 So Hammer vgl. Worms, *Rech.* S. VIII, und auch Hartm., *Wirtschaftsgesch.* 465 und Anm. 2. S. a. *MḤa.* Per. III, 578 note 18: La propriété de l'homme n'est qu'une fiction, qu'une allusion au vrai propriétaire; elle ne peut être prise qu'au figuré; Dieu est le seul propriétaire véritable. Vgl. *ebenda* V 529 note 1. Die Ansicht gilt heute als „sehr übertrieben“, s. Gir., *Principes* IV, 364. Daß sie aber auch heute noch wenigstens im Schwarzen Afrika eine Rolle spielt zeigt Edwin W. Smith, *The Golden Stool*, London 1927, 151.

9 Berch., *Propr. terr.* 8.

Menschen von der göttlichen Gnade abhängen bzw. durch sie eine höhere Weihe erhalten.[1] Der Gedanke, daß Gott der Herr aller Dinge ist, liegt jenen Stellen sicherlich zugrunde. Aber daneben wollen sie auch noch die juristische Fiktion zum Ausdruck bringen, daß es in der von Allah rechtgeleiteten Gemeinde der Gläubigen nicht mehr der Stamm ist, der sich unbebautes Land oder die Beute aneignen und das Schutzrecht ausüben darf, sondern daß diese Rechte ausschließlich Allah bzw. seinem Gesandten und dessen Nachfolgern zustehen. „Nachdem Mohammed erklärt hat — heißt es bei aš-Šāfi'ī[2] — ‚es gibt keinen *Ḥimā* außer für Allah und seinen Gesandten', darf keiner nicht urbar gemachtes Land in Besitz nehmen und sich davon einen Teil vorbehalten, um darauf mit Ausschluß anderer zu weiden; denn das (unbebaute[3]) Land gehört Allah und hat keine Menschen zu Eigentümern. Allah hat dem Menschen nur das Recht gegeben, andere von dem auszuschließen, was ihm besonders gehört, aber nicht von dem, was keinem individuell (*bi-'ainihī*) gehört." Jenes Recht, andere von dem Land auszuschließen, das man durch Erbschaft, Kauf, Schenkung, Urbarmachung erworben hatte, war in den Anfängen des Islam nicht nur zugunsten derjenigen anerkannt, die sich, um ihr in ihrem Besitz befindliches, bewegliches und unbewegliches Vermögen zu behalten, zum Islam bekehrt hatten.[4] Allem

---

1 Vgl. Santill., 282 und Anm. 207 sowie S. 73; Tornauw, *Eig.* 293; *Annali* a. XXIII, S. 393; Arin in *RMM* XXVI, 285. Um zu zeigen, wie wenig theoretische und praktische Bedeutung dem angeblichen dominium eminens (*raqaba*) Allah's zukommt, verweist Arin darauf, daß „nach Ansicht der meisten mohammedanischen Juristen" der Stifter eines Waqf erst mit der Stiftungserklärung auf sein Eigentum zu Gunsten Allah's verzichte (l. c. 289 Anm. 3), und daß vom *Ḫarāǧ*-Land der Zehnte nicht erhoben werde (l. c. 292 Anm. 3). Aber nach dem mālikitischen *Mašhūr* ist *al-milk lil-wāqif ḥattā fī l-masāǧid* (das Eigentum dem Stifter, auch wenn es sich um Moscheen handelt), s. *MḪa. Ḥaț.* VI, 45, 14; *MḪa. Mau.* VI, 45, 35; *MḪa. Das.* IV, 95, 10; *MḪa. 'Ad.* VII, 98, 35; Amar, *Mi'jār* II, 331. 388. 389. Und darauf, daß die kumulative Auflage von *Ḫarāǧ* und *Zakāt* nach mālikitischer Ansicht sehr wohl möglich ist (s. *MḪa. Ḫar.* II, 167) war schon in Worms, *Rech.* 59 hingewiesen worden, s. *Annali* a. XXIII, § 763.

2 *Umm* III, 273, 20. 3 S. o. S. 403 bei Anm. 8.

4 Wegen der Formel *man aslama 'alā šai'in* (sc. *fī jadihī*) *fahwa lahū* (Wer, um eine Sache, die er im Besitz hat, zu behalten, den Islam annimmt, dem gehört sie) vgl. u. a. *Buḫ., Ṣaḥ. K. al-ǧihād* 180 (IV, 31, 2);

Anscheine nach wurde auch das bewegliche und unbewegliche Vermögen derjenigen nicht angetastet, die sich dem Islam unterworfen hatten und — ohne sich zu bekehren — die ihnen auferlegten Abgaben zahlten.[1] Zwischen ihnen und der Gemeinde der Gläubigen bestand ein ähnliches Verhältnis wie zwischen den Seßhaften der Oasen und den Nomaden[2]: sie galten als die Quelle (*mādda*, Hilfsquelle, Zufluß) des Reichtums für die herrschende Klasse der Gemeinde der Gläubigen, für die arabischen Krieger und Eroberer[3], denen sie für den Schutz ihres Lebens und Eigentums und für die Duldung ihres Glaubens Tribut zu zahlen hatten.

Der Kreis der Ländereien, die „niemandem speziell gehören", wurde durch die Eroberungen außerhalb der arabischen Halbinsel erheblich erweitert. Es kamen hinzu — abgesehen von dem eigentlichen *Mawāt*-Land der eroberten Gebiete —: die Ländereien der im Kriege Gefallenen, der Geflohenen oder Ausgewanderten[4], die Staatsländereien und Domänen[5] der vertriebenen Dynastien und ihrer Anhänger, sowie die Güter der

---

Wens., *Handb.* s. v. "inviolable"; *Ḫarāǧ Jūs.* 71, 6; 74, 16 = Übers. 89. 94; *Sijar* II, 83, 4; IV, 284, 15; *Muw. Z.* II, 330, 3; IV, 247, 18; *Mudauw.* III, 19, 10; *Māw., Aḥk.* 131, 11; 154, 2 = Übers. 310. 366; *Muqadd.* I 272, 19; II, 289, 10; *MḪa.Ḫar.* III, 127, 32; *Bal.* 66, 5; 75, 15; 375, 12; 452, 3; Wellh., *Skizzen* 8 § 13. Wegen der konstitutiven Bedeutung der Formel s. u. S. 445 Anm. 1.

1 *Annali* a. VII, § 48; a. X, §§ 120 und Anm. 1; 127 Anm. 1; a. XXIII, § 731; s. a. §§ 737. 756. 758. 765. 810 Ziff. 11; Arin im *RMM* XXVI, 293.

2 S. o. S. 384 ff.

3 Santill., 287; Lam., *Mo'âwia* 424.

4 Die sogenannte *Arḍ al-ǧālija*: *Bal.* 282, 18 (273, 20); Lam., *Mo'âwia* 226; *Annali* a. XXIII, § 723.

5 *Ṣawāfī* im engeren Sinn sind die praedia privata principis quae quoque *aḍ-ḍijā'* appellantur s. *Fragm. hist. arab.*, Gloss. (von *ṣāfija* id quod confiscatum est s. *Ṭabarī*, Gloss. s. v.), dafür gelegentlich auch *ṣafājā* gebraucht, z. B. *ṣafājā l-mulūk* in *Nafḥ* I, 162, 10 = *Coleccion obr. arab.* I, 178 "el haber a cuota de los reyes" (von *ṣafīja* eigentlich "la parte migliore quel che sceglie per se e preleva il Profeta del bottino avanti la divisione", s. *Annali* a. IX, §§ 60—62; Jacob, *Stud.* III, 215; Schmidt, *Occup.* 314). Im weiteren Sinn bedeuten *aṣ-ṣawāfī* (= *arḍ aṣ-ṣāfija* in *Ḫarāǧ Jaḥjā* 44, 20) wie *al-qaṭā'i'* sämtliche eroberten herrenlosen Grundstücke, die für den Staat beschlagnahmt wurden, im Gegensatz zum tributpflichtigen Land, der *Arḍ al-ḫarāǧīja*, s. Lam., *Mo'âwia* 226. 237 Anm. 1; Becker, *Entstehung* 305; *Annali* a. XXIII, §§ 594 Anm. 1; 765; Berch., *Propr. terr.* 41.

toten Hand[1], die alle als niemandem gehörig galten.[2] 'Omar I. machte sie zur Staatsdomäne[3] sowohl im 'Irāq wie in Syrien[4] und verwandte ihre Einkünfte für öffentliche Zwecke.[5] Unter den Umaijaden kamen noch die herrenlosen Nachlässe des Tributlands hinzu.[6] Als Vorbild hat dieser Konfiszierung, die nur herrenlos gewordene Grundstücke betraf, wohl das altarabische Institut des *Ḥimā* gedient, das in seiner islamischen Erscheinungsform *Mawāt*-Land im eigentlichen Sinne für öffentliche Zwecke sequestrierte.[7] Aus dem Qur'ān war sie schwerlich zu rechtfertigen[8]; denn sie verletzte das Beuterecht der Krieger, indem sie ihnen ihren Anteil an den im Kampfe erbeuteten Ländereien entzog.[9] Nicht konfisziert, sondern den bisherigen Eigentümern belassen[10] wurden die Grundstücke derjenigen, die im eroberten Gebiet geblieben waren, sich den Mohammedanern unterworfen und zur Zahlung eines Tributs — *ǧizja* oder *ḫarāǧ* — verpflichtet hatten. Nur ist dabei zu beachten, daß die Eigentümer, denen man den Grund und Boden beließ, grundsätzlich nicht die Bauern[11], sondern deren

---

1 *Ḫarāǧ Jūs.* 68,6 = Übers. 86; *Ḫarāǧ Jaḥjā* 45, 7; *Bal.* 280, 15. 20 (273, 2). Wegen des Ausdrucks *dair barīd* s. Berch., *Propr. terr.* 41; Becker, *Entstehung* 306 Anm. 1; *Ḫarāǧ Jūs.* F. 86 Anm. 2; 167 Anm. 1; *Annali* a. XXIII, Einl. S. XXXV. 365. § 687.

2 *Ḫarāǧ Jūs.* 68, 2; 69, 2 = Übers. 86. 87; *Ḫarāǧ Jaḥjā* 8, 4.

3 *Aṣfā, iṣṭafā* und *istaṣfā* vgl. Berch., *Propr. terr.* 41 Anm. 2; *Bal.* 37, 19; 38, 20 u. a.; *Fragm. hist. arab.* 402, 20; *Mu'ǧib* 142, 5; 176, 3.

4 Wellh., *Reich* 180; *Annali* a. XXIII, S. 357. 378. 413 §§ 765. 810 nr. 9.

5 *Māw., Aḥk.* 170, 17 = Übers. 414.

6 Ibn 'Asākir in Wellh., *Reich* 181; Berch., *Propr. terr.* 42.

7 Wellh., *Reich* 28 Anm. 2; Lam., *Mo'âwia* 202.

8 Trotz *Ḫarāǧ Jūs.* 28 ff. = Übers. 37 ff.

9 Wellh., *Reich* 171; Hartm., *Wirtschaftsgesch.* 415 und *Annali* a. XXIII, S. 331.

10 *Turika* oder *uqirra lahum*, sc. *i'ānatan 'alā l-ǧizja* „um ihnen die Bezahlung der *Ǧizja* zu erleichtern", s. *MḤa. Das.* II, 203, 10 u. a. Das *'alā waǧh al-'aun* wurde später zu *'alā waǧh al-milk* in Gegensatz gestellt (Worms, *Rech.* 86). Ibn Rušd führt (*Muqadd.* I, 271, 11) eine 'irāqische Ansicht an, nach der der Grund und Boden, wenn er den bisherigen Besitzern zur Bebauung belassen wurde, deren Eigentum ist, mögen sie sich bekehrt haben oder nicht. Für *turika lahum* auch *aḥrazū*, s. *Muw. Z.* II, 330, 1. Wegen anderer Bezeichnungen s. Berch., *Propr. terr.* 27 Anm. 1; Santill., 290 und Anm. 251; vgl. auch Wellh., *Reich* 179 ff.

11 Sie werden als *'ulūǧ, anbāṭ, 'ummāl, fallāḥīn* (*Ḫarāǧ Jūs.* 29, 15. 19 =

städtische oder ländliche Schutzherren[1], im persischen Bereich die Dahāqina, waren. In dem Durcheinander, das der arabischen Eroberung folgte[2], hat es an Versuchen der Bauern, sich als selbstständige Grundbesitzer aufzuspielen, sicherlich nicht gefehlt, wie sich auch aus dem Bericht eines Šaiḫ von al-Ḥīra ergibt, den Abū Jūsuf[3] zitiert: „Wenn die Bezirksstadt erobert war, sagten die Leute des Landbezirks: ‚Wir sind wie die Leute unserer Stadt und unsere Oberen.' Ich habe nicht gehört, daß 'Ijāḍ b. Ġanm ihnen dies bewilligte oder verweigerte. Aber die von den Chalifen nach der Eroberung eingesetzten Beamten behandelten die Leute der Städte auf dem gleichen Fuße wie die der ländlichen Bezirke (*rasātīq*); nur legten sie diesen und nicht den Städtern den Unterhalt des Heeres auf. Sie taten das deshalb — meint ein Gelehrter, der alte Zeugnisse zu haben behauptet, — weil die Leute der Landbezirke, aber nicht die der Städte die Herren des Landes und der Ernte sind. Dagegen sagen die Gelehrten, die sich auf Beweisgründe stützen: Unser Recht ist in unserer Hand. Eure Vorgänger haben es uns verschafft. Es wird durch eure Register ausgewiesen. Ihr wißt ebenso wenig wie wir, was im Anfang war". Die Verhältnisse bieten manchen Vergleichspunkt mit denen Algeriens[4] nach der französischen Eroberung. Wie hier die europäische Grundstücksspekulation, so war dort nach den islamischen Eroberungen der Landhunger[5] der Araber das Ferment der Zersetzung. Die Bestandsaufnahme der Grundstücke, die 'Omar

---

Übers. 40; *Bal.* 275, 10 (266, 12); *Ḫarāǧ Jaḥjā* 27, 11; Wellh., *Skizzen* 9 § 19; *Ṣubḥ* 121, 10), gelegentlich auch als *'abīd* (*Nafḥ* I, 169, 12 = *Coleccion obr. arab.* II, 38, 15 = Übers. 30; G. S. Colin in *Islamica* III, 389) bezeichnet. Unter *anbāṭ* werden auch die geflüchteten Eigentümer ländlicher und städtischer Grundstücke verstanden, s. *Annali* a. XXIII, S. 405.

1 Vgl. Wellh., *Reich* 190; Berch., *Propr. terr.* 24; *Annali* a. XXIII, S. 434 ff. Wegen des Grundbesitzes der Klöster s. Mez, *Ren.* 37.

2 Vgl. das Beispiel des Ǧarīr b. 'Abdallāh mit seinen Baǧīla, die 2—3 Jahre im Besitz des 4. Teils des Sawād blieben und von 'Omar I durch gütliches Zureden oder Entschädigung zum Verzicht bewogen wurden, s. *Annali* a. XXIII, S. 353. 403; *Umm* IV, 192, 26 ff.; *MMuz.* V, 192, 32.

3 *Ḫarāǧ Jūs.* 48, 7 = Übers. 64.

4 Worms, *Rech.* 361 ff.; Robe in Pouy., *Propr fonc.* 331; vgl. Wellh., *Reich* 182 Anm. 1.

5 *Annali* a. XXIII, S. 397. 408.

(oder vielmehr erst Mu'āwija I.?) für das Sawād angeordnet hatte, betraf nur die islamischen Domanialgüter.[1]

Die Araber erwarben in den eroberten Gebieten schon sehr früh Grundeigentum[2], zunächst wohl in den von ihnen selbst angelegten Provinzialhaupt(*muṣūr*)- und Heerstädten[3], die gelegentlich[4] als 3. Kategorie neben den *'anwatan* und *ṣulḥan* eroberten Ländereien aufgeführt werden. Dann werden die eroberten Städte gefolgt sein, in denen — nach der Theorie[5] — nur die Neubauten der Mohammedaner vermietet, verkauft und vererbt werden können. Und schließlich gab es privaten Grundbesitz auch in den Grenzposten (*ṯuġūr*[6]). Abgesehen von Haus und Hof in den Städten besaßen die arabischen Krieger auch Landgüter in den Dörfern der Umgebung.[7] Den Ausgangspunkt dieses Grunderwerbs wird zumeist die eigenmächtige Inbesitznahme[8] gebildet haben, die erforderlichenfalls durch nachträgliche Genehmigung des Imāms in Form einer Verleihung (*iqṭā'*) legalisiert wurde.[9] Daneben fanden wohl auch regelrechte Käufe von tributpflichtigen Eingeborenen statt.[10] Besonders häufig werden sich Käufe in der Form der *Talǵi'a*[11] vollzogen haben; d. h. der Eingeborene stellte sich unter den Schutz eines arabischen Kriegers und übertrug dafür sein wirkliches oder angebliches Grundeigentum. Diese *Talǵi'a* war wohl die materielle Voraussetzung des *Maulā*-Verhältnisses, das

---

1 Lam., *Mo'âwia* 236 Anm. 2; *Annali* a. XXIII § 781.

2 *Annali* a. XXIII, S. 408f. §§ 769ff.

3 *Buḫ., Ṣaḥ. K. al-ḫums* 13 (IV, 49, 1); *Mudauw.* XI, 66, 15; *BGA* VII, 310, 3ff.; *Māw., Aḥk.* 166, 23 = Übers. 402; *MḪa. Dar.* II, 189, 8; Wellh., *Reich* 172.

4 Amar, *Mi'jār* I, 244.

5 *MḪa. Dar.* II, 189, 5; *MḪa. Ḫar.* III, 129, 5; *MḪa. 'Ad.* III, 129, 2; s. aber *MḪa. Das.* II, 189. 14.

6 In dem 821 n. Chr. gegründeten Ribāṭ Sūsa wurde schon von einem jüngeren Zeitgenossen Saḥnūn's (+ 240/854) ein Haus verkauft, s. Vonderheyden, *Berb.* 118. 125.

7 Wellh., *Reich* 172.

8 Vgl. das Beispiel 'Amr b. al-'Āṣī's, der sich das Gut 'Aǵlān in Bait Ǵibrīn aneignete *Bal.* 145, 8.

9 Arg.: *Mudauw.* X, 106, 1; vgl. Lam., *Mo'âwia* 228. 230 Anm. 4; 235; *Annali* a. XXIII, S. 403. 407; Leo, II, 315; Març., *Arab.* 249.

10 *Bal.*, 275, 12; *Ḫarāǵ Jaḥjā* 8 l. Zle.; 37, 10—13 u. a.

11 S. o. S. 396ff.

wiederum Bedingung für die Aufnahme des Eingeborenen in die mohammedanische Theokratie war.[1] Auch Schenkungen seitens der Eingeborenen kamen vor. Charakteristisch ist in der Hinsicht die von Ibn Lubāba[2] berichtete Anekdote von den Schenkungen, die Arṭubāš, einer der drei Söhne Witiza's, aus den ihm zugefallenen *Ṣafājā l-mulūk* an Araber gemacht haben soll.[3] Danach bat ihn der Stammvater der Banū Ḥazm, ihm einige seiner Güter zur Selbstbewirtschaftung zu überlassen; er wolle ihm dafür den Pacht (*ḥaqq*) bezahlen und den Rest des Ertrags für sich zur Bestreitung seines Lebensunterhalts verwenden. Arṭubāš lehnte einen Pachtvertrag mit Gewinnbeteiligung (*musāhama*[4]) ab und schenkte ihm die Grundstücke unter Verzicht auf den Pachtzins (*hiba musauwaġa*). Gleichzeitig ließen sich auch Ṣumail und seine Begleiter, die sich als *Saijid al-ʿArab* bzw. als *Sādāt al-Mawālī* bezeichneten, von ihm mit Grundstücken beschenken.

Außer von den Eingeborenen erwarben die Araber auch Grundbesitz aus den Domänen des Staats durch Verleihung seitens des Imāms, der dabei nicht nur wirtschaftlichen, sondern auch politischen Erwägungen Rechnung trug. Man wird sogar sagen können, daß in den Anfängen des Islam — wie in den Anfängen jeder Dynastie — der politische Gesichtspunkt, die Gewinnung einflußreicher Unzufriedener[5], für die Vergebung von Domanialland in erster Linie maßgebend war. Das wirtschaftliche Interesse an der Ausnutzung brachliegender, aber anbaufähiger Domanialgüter durch Vergebung zwecks Kultivierung trat in den Anfängen des Islam schon deshalb zurück, weil die Zahl solcher Güter damals nicht sehr groß war und erst in der Folge durch die agrarpolitischen Fehler der Araber ins Ungemessene wuchs[6]. Man wird also mit Caetani gegenüber Becker und Lammens[7] annehmen dürfen, daß die Domanial-

1 Wellh., *Reich* 15. 45.

2 *Dībāǧ* 245, 5; *Ḍabbī* Nr. 222; *Ibn al-Faraḍī*, ed. Codera, Nr. 1187.

3 *Nafḥ* I, 169, 5 = *Coleccion obr. arab.* II, 38, 15 = Übers. 30.

4 S. 428 Anm. 5.

5 *Annali* a. XXIII, S. 407.

6 *Ḫarāǧ Jūs.* 57, 5 = Übers. 77; *Annali* a. XXIII, S. 414; Santill., 347 und Anm. 576.

7 Becker, *Entstehung* 307; s. aber Becker, *Beiträge* 94; Lam., *Moʿâwia* 232; s. aber Lam., *Ziâd* 216; vgl. auch Wellh., *Reich* 181 (Verleihung von Gütern aus herrenlosen Nachlässen); Mez, *Ren.* 104.

güter, die die Chalifen zunächst vergaben, zwar herrenlos, aber mit Bauern besetzt und in Kultur waren, wenngleich sich unter den überlieferten Grundstücksverleihungen Mohammed's und seiner beiden ersten Nachfolger anscheinend keine Beispiele dafür finden, daß Domanialkulturland verliehen und vom Benefiziar weiter verkauft wurde. Mit Bauern besetztes Kulturland hatte auch die Verleihung zum Gegenstand, die Mohammed vor der Eroberung Syriens dem Tamīm ad-Dārī gewährte[1], die von al-Qalqašandī als die Grundlage der Lehre vom *Iqṭā'* bezeichnet wird. Das ist natürlich nicht richtig. Der *Iqṭā'* knüpft vielmehr an das von den Juristen als mißbräuchlich bezeichnete Institut des persönlichen *Ḥimā*[2] an, zu dem allerdings *Mawāt*-Land, aber nicht das schlechte, sondern das beste gemacht wurde.

Lammens[3] definiert *Iqṭā'* als „die Verleihung einer Domäne (*qaṭī'a*) gegen die Bezahlung einer jährlichen Rente (*'ušr* oder *ḫarāǧ*); diese Rente hindert ebenso wenig wie die regelmäßige Steuer, daß der *Iqṭā'* wirkliches Eigentum überträgt". Nach Becker und Caetani[4] sind die *Qaṭā'i'* endgültige Verleihungen, für die der Benefiziar den *'Ušr* zu zahlen hat. Tamīm ad-Dārī soll vom Ertrage der Ländereien, die ihm Mohammed verliehen[5] hatte, auf Anordnung 'Omar's ein Drittel „an die Reisenden" haben abführen müssen. Unter den 'Abbāsiden hatte der Benefiziar eine ewige Rente (*Muqāṭa'a mu'abbada*)[6], in Ägypten

1 *Ḫarāǧ Jūs.* 256, 12 = Übers. 332; *Ṣubḥ* 104f.; 118ff.; Lam., *Mo'âwia* 227; *Annali* a. IX, § 69. Andere Beispiele solcher dons anticipés in Març., *Arab.* 83. Wegen der sonstigen Grundstücksverleihungen Mohammed's und der 3 ersten Chalifen s. Berch., *Propr. terr.* 38. 39; Wellh., *Reich* 180. 181; Lam., *Mo'âwia* 227—232; Lam., *Berceau* 94f.; *Annali* a. XXIII, S. 398—400. 410. §§ 685. 699—706. 715; Santill., 146 und Anm. 228—230.

2 S. u. S. 430 Anm. 6.

3 Lam., *Mo'âwia* 235 Anm. 5; vgl. 228. 231. 232.

4 Becker, *Beiträge* 94; Becker, *Entstehung* 315; Wellh., *Reich* 172; *Annali* a. XXIII, S. 418. § 769.

5 *A'ṭā, anṭā, wahab* (vgl. südarab. *whb* „völlig abgabefrei zur Bewirtschaftung überlassen" in *Anz. Wien* vom 6. XII. 1916 Nr. 26, 192), *naffaḏ* (wovon marokkanisch *tanfīḏa*) s. *Ṣubḥ* 104, 17; 119, 14; 120, 5. 7. In *Docum. inédits* 39, 17; 116, 12 wird in gleichem Sinn *i'ṭā' suhūm* (*sihām*) gebraucht, was nicht zu verwechseln ist mit *i'ṭā' bi-s-suhma* oder *musāhama* (Verpachtung gegen Anteil am Ertrag) s. *Wāzz.*, *Mi'j.* VII, 346, 9ff.

6 Vgl. *Ṣubḥ* 123f.; Berch., *Propr. terr.* 54.

den *Ḥikr*[1], in Ägypten und dem Maġrib den *Ġazā'*[2] zu zahlen. Nach G. Marçais[3], der über die maġribinische Erscheinungsform des *Iqṭā'* die Daten der Historiker zusammengestellt hat, sind derartige Verleihungen „prinzipiell ihrem Wesen nach lebenslänglich, aber sie haben die Tendenz, einen dauerhaften Charakter anzunehmen. Dem Benefiziar steht das Einkommen aus den Ländereien abzüglich des *Ḫarāǧ* zu, den die Untertanen dem Herrscher schulden; oder er hat das Eigentum und muß den Zehnten zahlen". Als frühestes Datum der Verleihung von *Iqṭā'āt* an Hilālstämme nimmt er[4] die Zeit der almohadischen Okkupation von Bougie (1152—1185) an; aber damit ist natürlich nicht gesagt, daß die Einrichtung des *Iqṭā'* im Westen nicht schon lange vorher bekannt und im Gebrauch gewesen wäre.[5]

Die Juristen unterscheiden zwischen angebautem oder bebautem Land (*ma'mūr* oder *'āmir*) einer- und dem *Mawāt*-Land andererseits und lassen Verleihungen zu Eigentum grundsätzlich nur am *Mawāt*-Land des *'anwatan* eroberten Gebiets zu.[6] Zu dem *Mawāt*-Land, das zu eigen verliehen werden kann, wird von den Mālikiten das mit Bäumen bewachsene oder zur Anpflanzung von Bäumen geeignete Land[7] gerechnet. Al-Laḫmī[8] und Ibn Rušd lassen auch die Eigentumsverleihung von angebautem Land zu, sofern es nicht *'anwatan* erobert

1 *MḪa. Ḥaṭ.* V, 319, 3; *MḪa. Ḫar.* V 300, 12; VI, 168, 5; *MḪa. Dar.* III, 468, 12; *MḪa. Das.* III, 434, 31; 480, 16. Wegen *ḥikr* = *ġazā'* s. *Wāzz., Mi'j.* VII, 338, 7.

2 Vgl. Amar, *Mi'jār* II, 293; *Wāzz., Mi'j.* VIII, 133, 11 u. a. *Ġazā'* ist auch die emphyteutische Berechtigung und wird in *Wāzz., Mi'j.* VIII, 125, 1 definiert als „die Miete von *Ḥubus*-Land zum Bepflanzen oder Bebauen gegen die Verpflichtung der jährlichen Zahlung eines bestimmten Betrags. Läuft die Frist ab, wird sie ausdrücklich oder gewohnheitsmäßig immer wieder verlängert".

3 Març., *Arab.* 245 ff.; 728.

4 Març., *Arab.* 247.

5 Vgl. u. a. *Bajān muġrib* I, 264. 273. 282; II, 36. 47. 280. 295 = Übers. I, 374. 375. 389. 403; II, 52. 53. 70. 437. 458.

6 Santill., 146 und Anm. 231; *MḪa. Mau.* VI, 3, 30; *'Iqd* I, 214, 2; *Tabṣira* II, 59, 14; *MḪa. Ḫar.* VII, 69, 10; *MḪa. Das.* IV, 68, 21.

7 *MḪa. Mau.* VI, 3, 30; *MḪa. Dar.* IV, 68, 19; *MḪa. Das.* IV, 68, 18.

8 Er starb 498 nach *Dībāǧ* 203, 10 und *Ḫuḍrī, Taš r.* 367, 3; nach Brock., *GAL* I, 383 schon 478/1085.

wurde.[1] Damit ist wohl — wie al-ʿAdawī[2] sagt — das Land gemeint, das von seinen Bewohnern verlassen ist (die *Arḍ al-ǧālija*).[3] Während nach mālikitischer Auffassung der *Iqṭāʿ* Eigentumsübertragung an sich, *Tamlīk muǧarrad*, ist und grundsätzlich nicht noch der Urbarmachung, des *Iḥjā'*, bedarf[4], legt aš-Šāfiʿī das Hauptgewicht auf die Urbarmachung. Nach ihm ist der Ausspruch des Propheten *man aḥjā mawātan fahwa lahū* („Wer totes Land urbar macht, dem gehört es") eine allgemein erteilte Konzession, *ʿAṭīja*, und wirksamer als die Verleihungen der Späteren.[5] Er findet, daß Verleihungen von *Mawāt*-Land gegen den Ausspruch des Propheten „Kein *Ḥimā* außer für Allah und seinen Gesandten" verstoßen, und sieht in dem *Iqṭāʿ* von *Mawāt*-Land geradezu einen *Ḥimā*, die Bestellung eines ausschließlichen Aneignungsrechts an einem allen gehörigen (*mubāḥ*) Land.[6]

Wenn die Verleihung von Domanialkulturland für den Fiskus kein vorteilhaftes Geschäft war, — mochte der Benefiziar eine Rente bezahlen oder nicht — so war es wenigstens der Imām, der die Verleihung verfügte und darüber entschied, ob sie unter einem andern Gesichtspunkt zweckmäßig war. Dieses Moment entfiel, wenn die Araber vom tributpflichtigen Eingeborenen direkt Grundbesitz erwarben. Und dabei war der Schaden für den Fiskus nicht weniger groß; denn das tributpflichtige Grundstück wurde nach der ursprünglichen Praxis tributfrei und zahlte nur den Zehnten vom Ertrag[7], wenn ein arabischer Muslim es erwarb, oder wenn der nicht mohammedanische Eigentümer Muslim wurde.[8] Die fiskalischen Folgen der fortschreitenden Islamisierung der Tributpflichtigen und

---

1 *ʿAmalījāt* 123, 14; *MḤa. Mau.* VI, 3, 32; *MḤa. Ḫar.* VII, 69, 15.

2 *MḤa. ʿAd.* VII, 69, 35.

3 S. o. S. 423 Anm. 4.

4 *MḤa. Das.* IV, 68, 12.

5 *Umm* III, 273, 15; VII, 214, 1; *MMuz.* III, 102, 28.

6 *Umm* III, 265, 27f.; aber in *MMuz.* III, 109, 10 und *Māw., Aḥk.* 174, 11 = Übers. 425, die die gleiche Tradition im gleichen Zusammenhang behandeln, ist der Hinweis auf den *Ḥimā* weggefallen.

7 Nach *Annali* a. XXIII, S. 313. 418 zahlte er zunächst überhaupt nichts.

8 Wellh., *Reich* 173; *Annali* a. XXIII, S. 383. 384. 418. §§ 737 Anm. 1 und 2; 759. 793.

ihrer Ländereien machten sich allerdings in den Fällen nicht sofort fühlbar, wo der Ortschaft ein kollektiver (*muǧmal*) Tribut auferlegt, und das einmal festgesetzte Pauschale weiter zu zahlen war, ohne Rücksicht darauf, ob die Kopfzahl der Bewohner oder der Umfang ihres Grundbesitzes ab- oder zunahm. Aber auch da mußten Ausfälle eintreten, wenn die Grenze der Leistungsfähigkeit der Nichtmohammedaner erreicht war. ʿAbdalmalik (65—86/685—705) und seine beiden Nachfolger hatten allerdings bestimmt[1], daß der muslimische Erwerber eines tributpflichtigen Grundstücks in einer solchen Ortschaft den Kaufpreis an den Staat zu zahlen habe, und das Pauschale des Dorfs entsprechend herabzusetzen sei. Eine solche Herabsetzung des Pauschale trat jedoch nicht ein, wenn ein Dorfbewohner zum Islam übertrat. Dann wurde dessen Grundbesitz unter die nichtmohammedanischen Dorfgenossen eventuell zwangsweise zur Mitbewirtschaftung verteilt. Der Neubekehrte zog in die Stadt und wurde in die Heeres- und Pensionslisten der Mohammedaner aufgenommen.[2] Man setzte also geradezu eine Prämie auf die Landflucht, indem man ein großstädtisches Proletariat auf Staatskosten züchtete. Aber die Herrlichkeit dauerte nicht lange. Der Staat besann sich eines Bessern, und al-Ḥaǧǧāǧ (41—95/661—714) ließ die Neubekehrten gewaltsam in ihre Dörfer zurückführen[3] und vom islamisierten Tributland wieder den Tribut erheben, mochte es von Arabern erworben sein oder bekehrten Eingeborenen gehören. Gelegentlich fügte man dem Tribut den Zehnten hinzu.[4] Eine vermittelnde Stellung nahm ʿOmar II. ein. Er ließ das bis zum Jahre 100 islamisierte Tributland als freies, nur mit dem Zehnten belastetes Eigentum gelten, bestimmte aber, daß Käufe von Tributland in Zukunft ungültig sein sollten. Aber „der Besitzwechsel ließ sich auf die Dauer ebensowenig aufhalten wie der Glaubenswechsel". Und so kehrte denn die Praxis zu dem probaten Verfahren al-Ḥaǧǧāǧ's zurück; aber man trug dabei den mohammedanischen Imponderabilien Rechnung, indem man den Tribut

1 Wellh., *Reich* 181.

2 Wellh., *Reich* 179.

3 Vgl. an-Nuwairī in *ʿIbar Hist.* I 356; Lam., *Moʿâwia* 426.

4 *Bal.*, 375, 13; 452, 6 (368. 447, 10); Wellh., *Reich* 173. 175. 179. 181; *Annali* a. XXIII, S. 385.

der Nichtmohammedaner, den man bisher unterschiedslos bald als *Ǧizja* bald als *Ḫarāǧ*[1] bezeichnet hatte, in die beiden Bestandteile Kopfsteuer (*Ǧizja*) und Grundsteuer (*Ḫarāǧ*) zerlegte und die Kopfsteuer bei der Bekehrung wegfallen, die Grundsteuer am Boden haften ließ.[2]

Den Juristen lag es ob, die aus finanziellen Notwendigkeiten entstandenen Maßnahmen aus der *Sunna* des Propheten oder wenigstens aus der 'Omars I. zu rechtfertigen und in ein System zu bringen. Ihre wichtigste Erfindung in dieser Hinsicht ist die Zerlegung in gewaltsam und in friedlich erobertes Land, die sie an dem Begriffe des Tributlands vornahmen. Die Unterscheidung ist dem Qur'ān unbekannt[3]; aber sie knüpft wohl doch an ein qur'ānisches Vorbild an, und zwar an Sure V 37. 38, wo denen, die Allah und seinen Gesandten befehden oder im Lande Übles stiften, Straffreiheit zugesichert wird, wenn sie bereuen, bevor man ihrer Herr geworden ist.[4] Sie wird außerdem durch den Begriff der Beute beeinflußt worden sein, die bald *Ġanīma* bald *Fai'* ist, je nachdem die Mohammedaner dafür Kamele und Rosse ausrüsteten oder nicht.[5] Nach Caetani[6]

---

1 Wegen *Ḫarāǧ* als Kopfsteuer s. Berch., *Propr. terr.* 21; *Umm* VII, 325, 11; *Ḫarāǧ Jūs.* 70,5 = Übers. 87; *Annali* a. IX § 40 Anm. 2; a. XII § 162 Anm. 6; 199 Anm. 2; a. XXIII §§ 751. 784. Wegen *Ǧizja* als Grundsteuer s. Wellh., *Reich* 173 und Anm. 1; *Mudauw.* III, 26, 8; *Ḫarāǧ Jaḥjā* 44, 12; Dozy, *Rech.* I, 74 Anm. 3 und Anhang I S. III Zl. 11. Wegen *Ḫarāǧ al-ǧizja*, opp. *Ḫarāǧ al-arḍ*, s. *Umm* IV, 193, 25.

2 Wellh., *Reich* 176; Santill., 291; *Umm* VII, 325, 20; *Sijar* I, 13, 11.

3 Vgl. Hartm., *Wirtschaftsgesch.* 414 Anm. 1 und 422 Anm. 1; *Annali* a. XXIII S. 341 und § 679; a. A. Wellh., *Reich* 18.

4 Arg.: *Māw., Aḥk.* 51, 9 = Übers. 124 zu Sure V, 38; a. A. Hartm., *Wirtschaftsgesch.* 414 Anm. 1 und 422 Anm. 1, wo auf Sure IX, 29 hingewiesen wird.

5 Sure LIX, 6. Nach *MḪa. Ḥaṭ.* III, 366, 3 ist *Ġanīma* die bewegliche Beute, „die durch Kampf erlangt, oder insofern darum gekämpft wurde. Nach al-Laḫmī besteht darüber Meinungsverschiedenheit, ob das, von dem die Eingeborenen durch die Besetzung ihres Gebiets vertrieben wurden, *Ġanīma* oder *Fai'* ist, je nachdem, ob ihre Flucht durch das mohammedanische Heer oder durch ihre mangelnde Widerstandsfähigkeit verursacht ist. Jedenfalls ist es vor dem Ausmarsch des mohammedanischen Heeres *Fai'*", und nach al-Ḥaṭṭāb auch nach dem Ausmarsch, aber vor der Besetzung. Der gewaltsam eroberte Grund und Boden ist stets *Fai'*.

6 *Annali* a. XXIII § 737 Anm. 2.

wollte man mit jener Unterscheidung rechtfertigen, „daß ein Grundstück in der Steuerrolle, in die es einmal eingetragen war, auch verblieb, ohne Rücksicht darauf, ob sich der Eigentümer bekehrte, oder ob er an einen Muslim verkaufte". Jedenfalls war sie ein Mittel zu dem Zweck, die Käufe von Tributland wesentlich einzuschränken, zumal sich der Bereich des *Bilād al-ʿanwa* auf Kosten des *Bilād aṣ-ṣulḥ* sowohl in der Theorie wie in der Praxis immer mehr ausbreitete.

Bilād al-ʿanwa und *Bilād aṣ-ṣulḥ* (Das gewaltsam und das im Vergleichsweg eroberte Land).

In der *Mudauwana* werden Ägypten und das Sawād al-Kūfa direkt[1], Ifrīqija und der Maġrib indirekt[2], im *Muḫtaṣar* Ḫalīl's[3] Ägypten[4], Syrien und der ʿIrāq ohne jede Einschränkung als gewaltsam erobert bzw. als *Waqf* bezeichnet. Die nordafrikanischen Gelehrten machen über Ifrīqija, den Maġrib und Andalusien keine wesentlich präziseren Angaben, wenn sie auch den Tatsachen gelegentlich mehr Rechnung tragen als das zu summarische Credo Mālik's in der Überlieferung Ibn al-Qāsim's. Bezüglich Ifrīqijas[5], das den größten Teil des Maġrib umfaßt, bekennt Ibn Abī Zaid († 386/996) in seinem wichtigen *K. an-Nawādir wa-z-zijādāt ʿalā l-Mudauwana*[6], er wisse nicht genau, ob es *ʿanwatan* oder *ṣulḥan* erobert sei. Ebensowenig vermochte ʿAlī b. Zijād[7] darüber Bestimmtes zu sagen. Nach Ibn Marzūq († 842/1483) besteht darüber Meinungsverschiedenheit. Man habe auch behauptet, das Land sei *Waqf*, oder es sei ein Unterschied zu machen, je nachdem es in der

1 *Mudauw.* X, 105, 22; 106, 3.

2 *Mudauw.* II, 48, 13; IX, 156, 5; X, 104, 19; XII, 51, 19. Vgl. auch *Slāwī* I, 41, 27: „denn Ibn al-Qāsim weist dem Imām die Entscheidung über die Bergwerke zu".

3 Z. B. *MḪa. Ḫar.* III, 128, 20.

4 Wegen der Frage der Eroberung Ägyptens s. *EI* s. v. *Qibṭ* Bd. II, 1065; Artin, *Propr. fonc.* 68; Moursy, *Propr. Eg.* 74ff. Das Ackerland Ägyptens (*arḍ az-zirāʿa*) ist nach den Muftīs der ḥanafitischen Schule *Waqf*, nach den Muftīs der Šāfiʿiten *Milk*, s. *MḪa. Dar.* IV, 53, 21.

5 Vgl. das Gutachten Ibn Marzūq's in Amar, *Miʿjār* II, 310—312.

6 *Dībāǧ* 137, 21; Mill., *Rec.* II, 319. Es fehlt in Brock., *GAL* I, 177 und in *EI* s. v. *Ibn Abī Zaid*.

7 Von den beiden Gelehrten dieses Namens, die in *Dībāǧ* 192, 11; 193, 6ff. aufgeführt sind, starb der eine 183/799, der andere 334/945.

Ebene oder in den Bergen liege.[1] Jedenfalls sei es nicht zum größeren Teil mit Gewalt erobert, und es gebe Gegenden, die weder mit Gewalt noch durch Kapitulation gewonnen seien, nämlich solche, deren Bewohner sich bekehrten, um ihr Land zu behalten.[2] Ähnlich steht es mit dem Maġrib.[3] Auch hier nehmen die einen gewaltsame Eroberung, die anderen Eroberung durch Kapitulation, die Dritten teils das eine, teils das andere an. Die zuletzt genannte Ansicht wird von Abū l-Ḥasan al-Gābesī[4] († 403/1012), dem „Savant p. e. des gens d'Ifrīqiya", geteilt. Er meint, wer geflohen sei, der habe sein Eigentum aufgegeben, und wer auf seinem Grund und Boden blieb, der habe ihn behalten; denn wer eine Sache dauernd im Besitz hat, dem gehöre sie. Und er zitiert eine Anekdote vom Feser Heiligen Sīdī Bū Ǧīda, der einem *ʿĀmil* des Manṣūr b. Abī ʿĀmir († 1002 n. Chr.) erklärt haben soll: Fes sei weder *ʿanwatan* noch *ṣulḥan* erobert; vielmehr hätten sich seine Bewohner bekehrt, um ihr Land zu behalten.[5] Die gleichen Meinungsverschiedenheiten bestehen auch bezüglich Andalusiens. So soll ʿAbdalmalik b. Ḥabīb as-Sulamī[6] († 238/853) berichtet haben, daß es zum größeren Teil *ʿanwatan* erobert wurde[7], während nach einer anderen Überlieferung der *ṣulḥan* eroberte Teil überwog[8], und den Christen ihr unbewegliches und beweg-

1 Nach *Nuzha* 38, 19; 221, 12 = Übers. 71. 364 (vgl. *RMM* VII, 372) sind die Ebenen des Maġrib *ʿanwatan*, die Gebirge *ṣulḥan* erobert. Ein ähnlicher Unterschied wurde auch in Andalusien zwischen den *Ahl al-basāʾiṭ*, den Bewohnern der Ebenen, und den *Ahl al-maʿāqil al-manīʿa wa-l-ǧibāl aš-šāmiḫa* (den Leuten der schwer zugänglichen Festen und der hohen Berge) gemacht, s. Dozy, *Rech.* I Anhang I S. III, Zl. 8 = *Coleccion obr. arab.* II, 199 = Übers. 172. Die Leute der Ebenen, die auf dem für den Staat eingezogenen Fünftel des Landes saßen, hießen *Aḫmās*, s. Dozy, *Rech.* I Anh. I S. III Zl. 8; S. VI Zl. 14 = *Coleccion obr. arab.* II, 203; *Nafḥ* I 215, 13. Wegen der Abgabefreiheit der maġribinischen Bergländereien s. Leo, II, 291. 294. 297. 299. 343. 345. 346. 373. 375.

2 Vgl. *Slāwī* I, 41, 35 = Übers. I, 193. 3 *Slāwī* I, 41, 27; III, 14, 8.

4 Vgl. über ihn *Dībāǧ* 199, 10; *Nuǧūm* 339.

5 Wegen einer analogen Auskunft über Marrākuš und das Gebiet der Maṣāmida s. Amar, *Miʿjār* II, 310.

6 Vgl. über ihn *Dībāǧ* 154, 7 ff.; Brock., *GAL* I, 150.

7 Amar, *Miʿjār* II, 311.

8 Dozy, *Rech.* I Anhang I S. IV Zl. 9 = *Coleccion obr. arab.* II, 200; vgl. auch die Äußerung Ibn al-Aḥmar's zu dem Merīniden Abū Jūsuf (1259 bis 1286) in *Anīs* Tornb., 221, 8.

liches Vermögen belassen wurde, das sie ungehindert verkaufen konnten. Mohammed b. Muzain (11. Jhdt.) kennt eine *Arḍ al-ʿanwa* in Andalusien nur in Gestalt des *Ḫums*, d. h. des Fünftels, das bei der Verteilung des Landes unter die mohammedanischen Eroberer für den Staat reserviert worden war. Kapitulationen seien mit den Christen nur im Norden und zwar über einen Teil ihrer Ländereien gegen Übernahme der Verpflichtung zur Zahlung der *Ǧizja* abgeschlossen, und Ejea, Santarem und Coimbra von der Verteilung unter die Mohammedaner ausgenommen worden.[1] Ibn Muzain's Angaben entsprechen indessen schwerlich den Verhältnissen in den ersten Zeiten nach der Eroberung, in denen man sowohl in Andalusien wie in Ifrīqija und dem Maġrib den Zugeständnissen Rechnung trug, die man den eingeborenen Helfershelfern vorher gemacht hatte. Leider haben wir gerade darüber recht wenig zuverlässige Nachrichten. Die islamischen Chronisten des Ostens haben sich für die afrikanischen Verhältnisse nur wenig interessiert. Den lokalen Schulen Nordafrikas lag mehr an Hagiographie als an der Wachhaltung historischer Erinnerungen.[2] Für die spanischen Chronisten[3] beginnt die Geschichte erst mit der Eroberung Spaniens (92/711). Die Vorgänge bei der arabischen Expansion im Westen sind also noch mehr in Dunkel gehüllt als im Osten. Man wird sagen können, daß die Ansichten der Späteren über den *ʿAnwa*- oder *Ṣulḥ*-Charakter der Länder des Westens zumeist schwerlich etwas anderes sind als Rückschlüsse, die sie mit Hilfe der Gleichung *al-arḍ al-ḫarāǧīja* = *arḍ al-ʿanwa* aus der zu ihrer Zeit bestehenden *Ḫarāǧ*-Pflicht oder -Freiheit dieser Gebiete zogen. At-Tiǧānī, der gegen 706/1306 die Landschaften am Golf von Gābes durchreiste, schloß aus der Tatsache, daß die von den Christen errichteten Kirchen — wenn auch in Trümmern — noch zu seiner Zeit vorhanden waren, auf den *Ṣulḥ*-Charakter der Eroberung der Gegend[4].

---

1 Dozy, *Rech.* I Anhang I S. III Zl. 9 = *Coleccion obr. arab.* II, 199, 10; Saavedra, *Estud.* 142.

2 Vgl. *Annali* a. XXV § 148; Müller, *Isl.* I 352ff. Wegen der französischen Arbeiten über die arabische Eroberung Nordafrikas s. *Annali* a. XXI § 111.

3 Vgl. die Zusammenstellung in Saavedra, *Estud.* 3ff.

4 Mas Latrie, *Relat.* 7.

Ḥassān b. an-Nuʿmān († 80/699) soll der erste Gouverneur Ifrīqija's gewesen sein, der dort den *Ḫarāǧ* erhob.[1] Aber die „ägyptischen Papyri aus dem Ende des 1. Jahrhunderts liefern ein unwiderlegliches Zeugnis dafür, daß der *Ḫarāǧ* damals in Ägypten unbekannt war, und daß als Tribut im Allgemeinen — für den Grund und Boden wie für die Bevölkerung — die *Ǧizja* auferlegt wurde"[2]. Es kann sich also bei der Abgabe, die Ḥassān in Ifrīqija erhob, unmöglich um den *Ḫarāǧ* im späteren technischen Sinne gehandelt haben. Diese Feststellung erhält eine indirekte Bestätigung durch die Notiz, Ḥassān's vierter Nachfolger, Jazīd b. Abī Muslim († 102/720), habe im Westen die Steuerpolitik einführen wollen, die sein Meister al-Ḥaǧǧāǧ im ʿIrāq betrieben hatte.[3] Jazīd hätte es nicht nötig gehabt, auf al-Ḥaǧǧāǧ's Vorgang zurückzugreifen, wenn bereits Ḥassān die spätere Steuerpraxis vorweggenommen hätte. Vielmehr wird es der frühere ägyptische Finanzdirektor ʿUbaidallāh b. al-Ḥabḥāb[4] gewesen sein, der nach seiner Ernennung zum Statthalter in Ifrīqija (116/734) den *Ḫarāǧ* einführte. Vermutlich waren er und seine Beamten dabei ungeschickt genug, um die bisherige Stütze der Umaijaden, die Zenāta Maġrāwa und Banū Ifren[5], vor den Kopf zu stoßen, so daß die ḫāriǧitische Agitation gegen die gottlose Steuerwillkür der Regierung auf fruchtbaren Boden fiel. Der Berberaufstand von 122/740 brachte den Arabern den Verlust des Maġrib. In Ifrīqija wurde der *Ḫarāǧ* sowohl von den Aġlabiden[6] wie den ʿUbaididen[7] erhoben. Der šīʿitische Agitator Abū

1 *Bajān muġrib* I, 23 = Übers. I, 30; *Nuǧūm* 276; *ʿIbar* IV, 187, 17; *ʿIbar Hist.* I, 215; *Slāwī* I, 42 = Übers. I, 199; Merc., *Hist.* 64; Març., *Arab.* 542.

2 *Annali* a. XXIII § 784.

3 *ʿIbar* IV, 188, 13; *ʿIbar Hist.* I, 356; *Nuǧūm* 281; *Slāwī* I, 46 = Übers. I, 211.

4 Über ihn s. *Bajān muġrib* I, 38 = Übers. I 49; *ʿIbar* IV, 188, 25; *ʿIbar Hist.* I, 359; *Nuǧūm* 283; *Slāwī* I, 48 = Übers. I, 214; Becker, *Beiträge* 107.

5 S. u. S. 442 Anm. 10. Der Zenātī Ḫālid b. Ḥumaid, Klient Mūsā b. Nuṣair's, rebellierte zusammen mit Maisara, s. *Coleccion obr. arab.* I, 218; *Nuǧūm* 286.

6 Wegen deren Praxis s. *Bajān muġrib* I, 116. 125. 130. 131 = Übers. I, 161. 176. 182. 183; Vonderheyden, *Berb.* 253—255.

7 Wegen des *Ḫarāǧ* bei den ʿUbaididen s. *Bajān muġrib* I, 158. 175. 185. 255 = Übers. I, 220. 244. 257. 361; Pouy., *Propr. fonc.* 120; Vonderheyden, *ʿUbaid.* 11, 18; 55, 11; Gsell, Març, Yv. 111. 112.

'Abdallāh hatte allerdings vor der Eroberung der Macht seine Erhebung als ungesetzlich bezeichnet und Befreiung von dieser Steuer wie von den andern Regierungsauflagen (*qabālāt* und *maġārim*) in Aussicht gestellt[1]. Aber das hinderte die 'Ubaididen nicht, den *Ḫarāǧ* wie ihre Vorgänger zu erheben, als sie im Besitze der Macht waren. Sie ließen das erste Kataster anlegen und verlangten 305/917 sogar die Zahlung eines außerordentlichen *Ḫarāǧ*, den sie als rückständige Landpacht bezeichneten.[2] Von den nordafrikanischen Dynastien scheinen sich nur die Almoraviden mit den gesetzlichen Steuern (*Zakāt*, *'Ušr*, *Ǧizja* der Schutzbefohlenen und dem *Ḫums* von der Kriegsbeute) begnügt zu haben. Insbesondere wird dem Amīr al-Muslimīn Jūsuf b. Tāšifīn († 500/1106) nachgerühmt, daß, solange er lebte, in keinem Teile seines Reichs weder in den Städten noch auf dem Lande ein *Maks* (Zoll- oder Marktabgabe) oder eine *Ma'ūna* (außerordentlicher Tribut) oder der *Ḫarāǧ* erhoben wurde.[3] Aber damit machte er keine Schule. Die spätere Praxis knüpfte an den Vorgang 'Abdalmu'min's († 558/1163) an, dem die Lehre des unfehlbaren Mahdī Ibn Tūmart die religiös-politische Begründung lieferte, um widerspenstige Muslimīn als Ungläubige, wenn nicht als *Murtaddīn* zu behandeln.[4] Er war angeblich der erste, der im Maġrib den *Ḫarāǧ* erhob.[5] Er soll auch die Ausmessung seiner afrikanischen Besitzungen von Barqa bis zum Wād Nūn angeordnet haben[6],

1 *Bajān muġrib* I, 137 = Übers. I, 192.

2 *Bajān muġrib* I, 184 = Übers. I, 256.

3 *Anīs* Tornb., 88, 1; 108, 15. 20; *Mu'ǧib* 128, 4; *Nafḥ* I, 287, 12; *Slāwī* I, 122 = Übers. II, 196.

4 S. u. S. 459.

5 *Slāwī* III, 14, 8; *Qairaw.* 196.

6 *Anīs* Tornb., 129, 25; vgl. Worms, *Rech.* 359; *RMM* VII, 374. Aber schwerlich 554/1159, wie der *Rauḍ al-Qirṭās* sagt, sondern frühestens 555, s. *Qairaw.* 196; denn die Eroberung Ifrīqija's wurde erst in diesem Jahre vollendet, s. *'Ibar Hist.* II, 193. 593; *Docum. inédits* 201 und Anm. 2. Es handelt sich dabei offenbar um eine Nachahmung des Beispiels, das 'Omar I. mit der Ausmessung des Sawād gegeben haben soll. Andere für die Almohaden charakteristische Nachahmungen von angeblichen Propheten- oder *Ṣaḥāba*-Traditionen sind: die zehn Begleiter, die Ausweisung der Christen und Juden aus dem Maġrib (*Mu'ǧib* 223, 16), die Ernennung der Qāḍīs auf nur 2 Jahre (*Zark.*, *Ta'r.* 44 = Übers. 79), die Verleihung des Ehrentitels *Saif Allāh* an Abū Ḥafṣ (*Anīs* Tornb., 124, 3) u. a.

um für die Veranlagung dieser Steuer, zu der nur die Grundstücke der Ebenen herangezogen wurden, einen festen Anhalt zu gewinnen. Ihre Verwaltung unterstand, wie die der Steuern überhaupt[1], dem *Ṣāḥib al-ašġāl*.[2] Der *Ḫarāǧ* in der Prägung der Almohaden wurde auch von den Meriniden übernommen.[3] Abū ʿAbdallāh Mohammed aš-Šaiḫ († 1557), der eigentliche Begründer der Saʿdiden-Dynastie, ersetzte ihn durch die im Volksmund *an-Nāʾiba*[4] genannte Steuer, die „nach den Herdfeuern verteilt und den Bewohnern nach Kopfzahl auferlegt wurde". Michaux-Bellaire[5] sieht in der *Nāʾiba* ein „droit de loyer ou d'occupation des terres appartenant à la communauté musulmane", obwohl al-Wafrānī nichts davon sagt, daß sie nach der Ausdehnung der Ländereien oder der Zahl der Bäume ausgeschrieben war. Leo Africanus, der allerdings schon 1516 nach Mekka pilgerte, berichtet[6] von einer marokkanischen Steuer, die bald als Ackerbausteuer, bald nach der Zahl der Herdfeuer, bald von allen Männern über 15 Jahren, bald von Männern und Frauen erhoben wurde. Und von dieser Auflage, die zweifellos kopfsteuerartigen Charakter hat und daher Mohammedanern eigentlich nicht zugemutet werden darf, wird die *Nāʾiba* nicht wesentlich verschieden gewesen sein.

Ibn ʿArafa[7] definiert die zivilrechtliche Erscheinungsform des *Ṣulḥ* (*muṣālaḥa*, *iṣlāḥ*), den Vergleich, als „(gegenseitigen) entgeltlichen Verzicht auf ein Recht oder eine Klage, um einen Streit beizulegen oder ihm vorzubeugen". Danach könnte man also die Eroberung *ṣulḥan*, die Eroberung im Vergleichsweg, als die Unterwerfung bezeichnen, die vor der Entscheidung

1 Abgesehen von den Abgaben der Beduinen, für die später ein besonderes Büro, *ʿAml al-ʿumūd*, errichtet wurde, s. *ʿIbar* VI, 285 = *ʿIbar Hist.* II, 313; Març., *Arab.* 409.

2 *ʿOmarī, Masālik* S. XXXV.

3 *Anīs* Tornb., 192, 14; 209, 16; 223, 3; 276, 16; *ʿOmarī, Masālik* 170; *Slāwī* III, 14, 9.

4 *Nuzha* 38, 5; 39, 23; 40, 16 = Übers. 70. 74. 75; *Slāwī* III, 14, 12. Jede *Nāʾiba* hatte eine *Ṣaḥfa* (60—240 *Mudd* s. *ʿOmarī, Masālik* 101 Anm. 1 und 173 Anm. 3) Gerste und 20 *Mudd* Weizen, je 4 *Nāʾiba*s einen *Ṣāʿ* Butter und einen Hammel zu liefern.

5 *RMM* XI, 396; XIII, 203 vgl. *RMM* VIII, 313; *Arch. Mar.* I, 63; XI, 171; *Afr. Fr. RC* 1924, 99.

6 Leo II, 185.

7 *MḪa. Ḥaṭ.* IV, 79, 10.

kraft Kapitulationsvertrags erfolgte, um die begonnenen Feindseligkeiten beizulegen oder ihnen vorzubeugen. Mit dieser Definition stimmt die Praxis der arabischen Eroberer überein, die sich des *Ṣulḥ* als Mittel der friedlichen Durchdringung insbesondere dann bedienten, wenn sie auf einen schwer zu überwindenden Widerstand der eingeborenen Bevölkerung stießen[1]. Nach aš-Šāfiʿī[2] behandelte Mohammed Ḫaibar deshalb als gewaltsam erobert, weil er sah, „daß dessen Bewohner nicht stark genug waren, um aus ihren Burgen herauszukommen und ihre Güter zu verteidigen". Er sagt von der friedlichen Eroberung[3]: „Wenn der Imām gegen ein Volk einen Kriegszug macht, und sie bieten ihm, bevor er über sie Herr geworden, einen Vergleich an in Gestalt eines Teils ihres Landes oder einer Tributzahlung, so hat er dies Angebot anzunehmen, wenn sie zu denen gehören, von denen man Tribut nimmt, und wenn sie sich seiner Autorität unterwerfen". Mālik[4] definiert die *Ahl aṣ-ṣulḥ* als die, die ihr Vermögen und Leben verteidigten[5], bis sie darüber eine Kapitulation abschlossen. Durch az-Zurqānī's Zusatz *min al-qitāl* erhält die Stelle den Sinn: ihr Vermögen und Leben vor dem Kampfe bewahrten. Diese Auffassung steht im Einklang mit der Erklärung, die Ibn al-Qāsim[6] von

---

1 Vgl. die Kapitulationsverträge von Damaskus, s. *EI* s. v.; *Annali* a. XIV § 131; von Jerusalem, s. *EI* s. v. *al-Quds* Bd. II 1176; *Annali* a. XVII § 173; von Alexandrien, s. *EI* s. v. und insbes. s. v. *Qibṭ* Bd. II, 1065. Vgl. ferner die Kapitulation, die ʿAbdalʿazīz b. Mūsā b. Nuṣair nach voraufgegangenem Kampf (*Coleccion obr. arab.* I, 13, 8 = Übers. 26 und Anm. 1; *Nafḥ* I, 166) dem Theodomir im Raǧab 94/April 713 bewilligte, s. *Ḍabbī* 259, 6 ff. und die Übersetzung in Saavedra, *Estud.* 128, wo allerdings für die Formel *mā taʿabbada wa-naṣaḥa wa-addā llaḏī štaraṭnā ʿalaihī* (d. i. solange er seine Verpflichtungen gegen Allah und den Amīr getreulich erfüllt und die ihm auferlegten Zahlungen leistet, s. Wellh., *Skizzen* 8 § 14; 26 § 72; *Bal.* 72, 10; 67, 11) die völlig abwegige Übersetzung gegeben wird: "lo que cultive por sus esclavos, sus fieles e sus colonos, quien se haya sometido a este pacto".

2 *Umm* IV, 103, 12.

3 *Umm* IV, 103, 32.

4 *Muw. Z.* II, 330, 8.

5 T. *manaʿa*, ebenso unten S. 443 Anm. 1 am Ende, im Sinne von *ḥamā* (*al-ḥāmī ḥaqīqatahū* „der seine Stammesehre verteidigt, wahrt"); dafür unten S. 448 *aḥraza*. Daß Mālik's Erklärung nicht immer den Tatsachen entspricht, ergibt sich aus der auf S. 425 angeführten Stelle Abū Jūsuf's.

6 *Mudauw.* X, 104, 6.

der *Arḍ aṣ-ṣulḥ* gegeben hatte, nämlich: „Ihr Land ist in ihrem Besitz als etwas, das (andern) verwehrt ist. Sie haben es und ihr Leben beschützt, bis sie darüber einen Vergleich abschlossen, und sie haben die Mohammedaner vom Betreten ihres Landes nur durch den Abschluß[1] des Vergleichs abgehalten". Und sie entspricht auch der theoretischen Auffassung vom Kriegführen, die eine Bekämpfung der Ungläubigen grundsätzlich erst nach der erfolglosen Aufforderung den Islam anzunehmen oder Tribut zu zahlen für zulässig hält.[2] Sie sollen sogar drei Tage nacheinander je einmal zur Annahme des Islam aufgefordert und erst am 4. Tage bekämpft werden, nachdem noch die einmalige Aufforderung zur Tributzahlung fruchtlos blieb.[3] „Wer der Aufforderung sich zu bekehren vor dem Kampfe entsprach, der ist — nach Abū Jūsuf[4] — ein Mann wie die Mohammedaner mit gleichen Rechten und Pflichten wie sie und hat einen Anteil am Islam. Wer ihr aber nach dem Kampf und nach der Flucht entsprach, der ist wohl ein Mann wie die Mohammedaner; aber sein Hab und Gut gehört den Mohammedanern, weil sie es vor seiner Bekehrung in Besitz nahmen." In der Praxis hat man über jenen theologischen Kriegsregeln aber nicht vergessen, den Umständen Rechnung zu tragen, und etwaigen Proklamationen der Art dadurch nachzuhelfen gesucht, daß man den Eingeborenen, die bei der Eroberung ihres Landes oder ihrer Stadt behülflich sein würden, außer der Sicherheit für ihre Person und Güter sonstige Vorteile in Aussicht stellte. Das muß verhältnismäßig häufig der Fall gewesen sein, weil die Gesetzbücher die Erfüllung der Versprechungen ausdrücklich vor-

---

1 T. *illā ba'd aṣ-ṣulḥ* vgl. *MḪa. Dar.* II, 202, 37: *al-'anawī ba'd ḍarb al-ǧizja 'alaihi ḥurr* (par le fait qu'il a été frappé ..... s. Merc., *Propr.* 79).

2 *Musl., Ṣaḥ.* V, 139, 17 (s. aber ebenda Zl. 10); Wens., *Handb.* 248 l. u.; *Mudauw.* III, 2 ff.; 46, 15; *Ḫarāǧ Jūs.* 227, 8 ff. = 295; *MḪa. Ḫar.* III, 112, 4; *Bajān mugrib* F. I, 252; *Mu'ǧib* 137, 18. Den Überfällen durch die Streifkorps (*sarājā*) brauchen keine derartigen Aufforderungen voraufzugehen, s. *MḪa. Mau.* III, 350, 30.

3 *Musl., Ṣaḥ.* V, 140, 3; *MḪa. Dar.* II, 176, 10; *MḪa. Das.* II, 176, 15. Eine ähnliche Bestimmung gilt für die Bekämpfung des Wegelagerers (*muḥārib*), der — wenn möglich — erst nach dreimaliger erfolgloser Aufforderung den Weg freizugeben, angegriffen werden soll, s. *MḪa. Ḫar.* VIII, 105, 14; *MḪa. Ḥaṭ.* VI, 314, 25.

4 *Ḫarāǧ Jūs.* 29, 4; 240, 19 = Übers. 77. 312.

schreiben, die eingeborenen Helfershelfern bei der Eroberung gemacht wurden[1]. „Wenn der Imām zu den Leuten einer Feste sagt: ‚Wer mir das Tor öffnet, der ist in Sicherheit', und zwanzig öffnen das Tor zugleich, so stehen sie alle zwanzig unter Schutz (*Amān*). Wenn ein anderer als der Chef einer belagerten Feste sagt: ‚Ich öffne euch das Tor unter der Bedingung, daß ihr mir Sicherheit für jemand oder für meine Verwandten oder für die Bewohner meines Landes oder meiner Feste gebt', so umfaßt der *Amān* auch die Güter und die Waffen. Wenn jemand sagt: ‚Gebt mir Sicherheit für die Bewohner meiner Feste als Belohnung dafür, daß ich euch den Weg zeige', so sind Güter und Waffen mit eingeschlossen"[2]. So soll der Gouverneur von Carthago dem Ḥassān b. an-Nuʿmān erklärt haben: „Wenn du mit mir und meinen Kindern einen Vertrag abschließen und mir einige Ländereien zugestehen willst, die ich dir bezeichnen werde, dann öffne ich dir eins der Thore der Stadt, damit du eindringen kannst".[3] Der Patriarch Benjamin soll den Arabern Ägypten ausgeliefert haben gegen das Versprechen, daß sie den Jakobiten ihre Kirchen widergäben.[4] Eine Abmachung ähnlicher Art wurde von Ṭāriq mit den Söhnen Witiza's abgeschlossen und von dem Chalifen al-Walīd I. (86—96/705—715) bestätigt: den Gotenprinzen wurden für ihren Abfall von Roderich die angeblich 3000 *Ḍijāʿ* (Güter) ihres väterlichen Erbes als Eigentum belassen.[5] Bei den bescheideneren Wegebereitern der islamischen Expansion hielten sich die Vergünstigungen in bescheideneren Grenzen. So wurde den Samaritanern Tributfreiheit für ihre Grundstücke gewährt als Belohnung für die Dienste, die sie den Mohammedanern bei der Eroberung als

---

1 *MḪa. Mau.* III, 359, 3; *MḪa. Ḫar.* III, 121, 25; *MḪa. Dar.* II, 184, 20.

2 Ibn Saḥnūn angeführt von Ibn Rušd in *MḪa. Mau.* III, 359, 4. Wegen des dolus eventualis bei solchen Abmachungen s. *Musl., Ṣaḥ.* V, 140, 10.

3 De Slane, Übersetzung von *al-Bakrī's Description de l'Afrique septentrionale*, 2. Aufl. 1913, S. 82.

4 *EI* s. v. *Qibṭ* Bd. II, 1065.

5 Vgl. *Nafḥ* I, 162, 9f.; 168, 1f. = Übers. in *Coleccion obr. arab.* I, 178; *Coleccion obr. arab.* II, 3, 9 = Übers. 2. Wegen der Einziehung der Ländereien des Arṭubāš durch ʿAbdarraḥmān I. (138—172/756—788) s. *Coleccion obr. arab.* II, 36, 11 = Übers. 28; Dozy, *Hist.* II, 49.

Spione und Führer geleistet hatten[1]. Die monophysitischen[2] und israelitischen Eingeborenen Syriens werden für ähnliche Velleitäten in ähnlicher Weise belohnt worden sein[3]. Im Sawād, wo angeblich nur drei Städten ein *Ṣulḥ* gewährt wurde, Bāniqjā, Ullais und al-Ḥīra[4], waren die Bewohner der beiden ersten den Arabern als Spione gegen die Perser behülflich gewesen[5], die von al-Ḥīra übernahmen eine entsprechende Verpflichtung[6]. Trotz des grundsätzlichen Verbots der Verwendung von Nichtmohammedanern zu Kriegsdiensten[7] wurden die Ǧarāǧima, an der Nordgrenze des arabischen Gebiets im Amanus, zu militärischen Expeditionen herangezogen und erhielten für ihre Dienste als Hilfstruppen, Spione und Grenzwächter der Mohammedaner im Ǧabal al-Lukkām Freiheit vom Tribut und die Beute zugesichert, die sie den Feinden des Islam im Kampfe abnahmen.[8] Diese Abmachung erstreckte sich auch auf die Leute in ihren Städten und Dörfern. Eine ähnliche Vereinbarung wird wohl auch die Veranlassung zu der Stellung von angeblich 12 000 Mann Hilfstruppen gewesen sein, zu der sich die Berbern dem Ḥassān b. an-Nu'mān gegenüber verpflichteten.[9] Das Verhältnis der Zenāta-Maġrāwa und der Banū Ifren zu den Umaijaden[10] läßt wohl auf die Existenz einer ähnlichen Abmachung schließen. Es sind das die Anfänge der späteren Institution der *Maḫzan*-Stämme.[11] Mit den Nubiern, die sich der Angriffe der Mohammedaner zu erwehren wußten, wurde ein gegenseitiger Austausch von Tributen vereinbart.[12]

1 *Bal.* 165, 2 (158, 5). Daß ihnen die Kopfsteuer auferlegt war, ist wohl spätere Interpolation. Ihre Tributfreiheit wurde von Jazīd I. (60—64/680—683) aufgehoben.

2 Berch., *Propr. terr.* 26; *Annali* a. XV § 27.

3 Arg.: *Bal.* 144, 2ff. (138).

4 *Bal.* 254, 7; *Ḫarāǧ Jaḥjā* 35, 10.

5 *Ḫarāǧ Jūs.* 33, 16 = Übers. 44 (s. aber ebenda 173, 16f. = Übers. 225); *Ḫarāǧ Jaḥjā* 35, 11; *Bal.* 251, 19.

6 *Bal.* 252, 6.

7 Wens., *Handb.* 248 l. m.; *MḤa. Mau.* III, 40, 11.

8 *Bal.* 166, 4; *Annali* a. XVII § 178; s. a. *EI* Bd. I, 1061.

9 *Bajān mugrib* I, 23 = Übers. I, 29; *Slāwī* I, 42 = Übers. I, 198.

10 S. o. S. 436 Anm. 5; vgl. *'Ibar* VII, 24, 15; *'Ibar Hist.* III, 227; *Bajān mugrib* I, 262 = Übers. I, 371; *Slāwī* I, 35. 38. 85 = Übers. I, 173. 181; II, 69.

11 *EI* s. v. *Makhzen*; Gsell, Març., Yv. 127. 147. 172 u. a.

12 *EI* s. v. *Baqṭ*.

Eroberung im Vergleichsweg liegt also vor, wenn der Ungläubige vor der Entscheidung die mohammedanische Herrschaft anerkennt und gegen Zahlung von Tribut (*ǧizja ṣulḥīja*[1]) oder sonstige Leistungen den *Amān* erhält; die Zahlung des Tributs, bzw. des Kopfsteueranteils am Tribut, kommt in Wegfall, wenn er sich bekehrt. Für das Erfordernis der Anerkennung der mohammedanischen Herrschaft genügt die Unterwerfungserklärung allein nicht. Der *Ṣulḥī* muß außerdem an einem Orte wohnen oder an einen Ort ziehen, wo er der islamischen Obrigkeit erreichbar ist.[2] Der *Amān*, die Gewährung der Sicherheit, erstreckt sich auf Leben und Vermögen und gilt grundsätzlich nur für einige Zeit.[3] Er erlischt — außer durch Fristablauf — dann, wenn der Schutzbefohlene die Bedingungen des *Ṣulḥ* nicht erfüllt. Die Rechtsbücher behandeln ausführlich, was in der Hinsicht als Vertragsverletzung gilt.[4] Davon wird weiter unten[5] die Rede sein. Hier interessiert zunächst die Frage, inwieweit sich der *Amān* auf das Grundvermögen erstreckte. Nach aš-Šāfi'ī[6] „ist das Land Eigentum der Leute, die darüber einen *Ṣulḥ* abgeschlossen haben, nach Maßgabe dieses Vergleichs unter der Bedingung, daß sie dafür bezahlen. Haben sie ausgemacht, daß den Mohammedanern etwas vom Eigentum am Grund und Boden gehört, so haben diese daran Miteigentum[7]

1 Wegen *Ǧizja* = *Ǧizā' 'alā l-amān* (Entgelt für den Schutz) s. *Māw., Aḥk.* 127, 3 = Übers. 299; *Muqadd.* I, 279, 7; *MḪa. 'Ad.* III, 143, 7. Wegen *Ǧizja li-l-muqām fī dār al-Islām* (für den Aufenthalt im islamischen Land) s. die Kommentare zu Ḫalīl's *iḏn al-imām suknā bi māl*, z. B. *MḪa. Ḫar.* III, 143, 24; Santill., 78 und Anm. 84f. Beide Auffassungen der *Ǧizja* ergeben sich aus dem Schutzbegriff. Der *'Aqd al-ǧizja* wird *MḪa. Das.* II, 200, 32 definiert als die Verpflichtung, die Ungläubigen in mohammedanischen Landen zu belassen, zu beschützen und zu verteidigen unter der Bedingung, daß sie die *Ǧizja* zahlen. Vgl. auch *Muw. Z.* II 75, 35; *Māw., Aḥk.* 127, 24 = Übers. 301. Die *Ǧizja aṣ-ṣulḥīja* (vgl. ὁμόλογος λαογραφία Rostow., *Röm. Kolonat* 223) ist nach *MḪa. 'Ad.* III, 143, 13 das, zu dessen Zahlung sich ein unabhängiger Ungläubiger (*mana'a nafsahū*) dafür verpflichtet, daß man ihn im Lande unter mohammedanischer Herrschaft beließ.

2 S. Saḥnūn in *MḪa. Mau.* III, 350, 34; vgl. *MḪa. Ḫar.* III, 112, 9.

3 *MḪa. Ḥaṭ.* III, 360, 20 *muddatan mā.*

4 *Mudauw.* III, 20, 22; *Māw., Aḥk.* 129, 11 = Übers. 305; *MḪa. Mau.* III, 385, 9; *MḪa. Ḫar.* III, 149, 7; *Umm* IV, 107, 19; Santill., 83 und Anm. 120.

5 S. u. S. 454ff.

6 *Umm* IV, 104, 4; s. aber ebenda 81, 18.

7 Aber nicht pro indiviso s. *Bal.* 129, 6: *ṣūliḥū 'alā inṣāfi manāzilihim*

für das, was sie ihnen bewilligten". Al-Māwardī[1] läßt den Ungläubigen ihr Grundeigentum nur dann, wenn sie es sich beim Abschluß des Vergleichs ausdrücklich vorbehalten haben. Ein Miteigentum von Mohammedanern und ungläubigen *Ṣulḥīs* scheint er nicht zu kennen. Das Land der letzteren wird nach ihm islamisches Gebiet erst mit ihrer Bekehrung. Bis dahin gelten sie ihm als außerhalb des islamischen Gebiets wohnhaft und zahlen daher keine Kopf- sondern nur eine Grundsteuer mit kopfsteuerartigem Charakter.[2] Von den Mālikiten wird gelegentlich das *Bilād al-'anwa* als nicht zum islamischen Gebiet gehörig, als *Dār al-ḥarb*, bezeichnet.[3]

Bekehren sich die *Ahl aṣ-ṣulḥ*, so haben sie nach Mālik[4] vor den Mohammedanern ein Vorrecht auf ihr bewegliches und unbewegliches Vermögen. Ibn Rušd[5] bewilligt ihnen dieses Vorrecht schon bei Abschluß des *Ṣulḥ*, und az-Zurqānī[6] läßt ihnen ihr Land und ihr Vermögen nach ihrer Bekehrung auch gehören. Ihr Eigentumsrecht wird dann auch *milk*[7] genannt. Vor ihrer Bekehrung hatten sie eine *Šubhat al-milk*[8], eine *quasi-proprietas*. Aber „das Eigentumsrecht des Schutzgenossen wie das des Muslim hat dieselbe Ursache"[9]. Nach Ibn al-Qāsim[10] „gehört die *Arḍ aṣ-ṣulḥ* den Schutzbefohlenen für die Kopf- und Grundsteuer, die sie dafür vereinbart haben. Wollen sie ihr Land verkaufen, so werden sie daran nicht gehindert. Wenn sie sterben, fällt es ihren Erben zu. Haben sie keine Erben, so fällt es an die mohammedanische Gemeinschaft. Bekehren sie sich, und das Land ist noch in ihren Händen, dann

wa kanā'isihim „es wurde mit ihnen ein Vergleich abgeschlossen, kraft dessen ihnen die Hälfte der Wohnungen und Kirchen verblieb".

1 *Māw., Aḥk.* 123, 7; 132, 4; 154, 6 = Übers. 291. 311. 367.

2 *Māw., Aḥk.* 123, 8; 132, 5 = Übers. 291. 311; s. aber *EI* s. v. *Dār aṣ-ṣulḥ* Bd. I 958. Im römischen Afrika war das Gebiet der civitates liberae nicht in den Grundbesitz des römischen Volks einbezogen worden, s. Gsell, *Hist. anc.* VII, 14 und 41.

3 S. u. S. 462 Anm. 1.

4 *Muw. Z.* II, 330, 5: *aḥaqqu-bi arḍihī wa-mālihī.*

5 *Muqadd.* I, 225, 4.

6 *Muw. Z.* II, 330, 9.

7 *MḤa. Dar.* II, 203, 35.

8 *MḤa. Ḫar.* III, 127, 18; *MḤa. Mau.* III, 365, 1.

9 *Maǧm. Anh.* II, 437, 24.

10 *Mudauw.* X, 104, 7ff.; XI, 66, 8; XIV, 161, 18.

entfällt die Kopf- und Grundsteuer, und das Land gehört ihnen, so wie es ist, ohne den *Ḫarāǧ*". Auf die Frage Saḥnūn's, ob dies die Ansicht Mālik's sei, fügte Ibn al-Qāsim hinzu: „Ich hörte Mālik bezüglich des Schutzbefohlenen, mit dem ein *Ṣulḥ* abgeschlossen wurde, sagen: ‚Wenn er sich bekehrt, dann entfällt der *Ḫarāǧ* von seinem Kopf und seinem Land, und das letztere gehört ihm'; denn hätte er nicht das Recht, es zu verkaufen, dann wäre es nicht möglich, daß es ihm nach seiner Bekehrung gehört, wenn er es noch im Besitz hat. Mālik pflegte zu sagen, er habe (vor seiner Bekehrung) das Recht, sein Land zu verkaufen". Die Begründung Ibn al-Qāsim's wäre logischer ausgefallen, wenn er sich hätte entschließen können, das Eigentumsrecht des *Ṣulḥī* anzuerkennen, das dieser de facto hatte. Die Bekehrung hat also beim *Ṣulḥī* deklaratorische, nicht konstitutive Bedeutung. Sie wirkt indes konstitutiv, wenn sich ein *Ḥarbī* bekehrt, der keinen Vertrag hat; denn dessen Vermögen war vorher *mubāḥ* (vogelfrei) und wurde erst *ma'ṣūm* (unverletzlich) durch seine Bekehrung[1].

Der mālikitische *Mašhūr*, der sich über die Berechtigung des *Ṣulḥī* zum Verkauf seines Grund und Bodens einig ist[2], unterscheidet, ob der Tribut der Ortschaft, d. h. der Gesamtheit ihrer Bewohner und des Grundbesitzes, als Pauschale[3] auferlegt

1 In *Mudauw.* III, 19, 10 antwortet Ibn al-Qāsim auf die Frage: Wird das, was die Ungläubigen von den Mohammedanern erbeuteten, nach Ansicht Mālik's diesen zurückgegeben oder gehört es jenen, wenn sie deswegen den Islam annahmen? „Gewiß; sie haben ein Vorrecht darauf dafür, daß sie deswegen den Islam annahmen. Es steht nach unserer Ansicht einwandfrei fest, daß ihnen das, weswegen sie den Islam annahmen, vor seinen wirklichen Eigentümern gehört". Nach *MḤa. Dar.* II, 188, 20 wird der *Ḥarbī*, der in islamisches Land kam, durch seine Bekehrung Eigentümer alles usurpierten, gestohlenen oder geraubten Guts, das er in seinem Besitz hat, mit Ausnahme eines freien Muslim's; vgl. auch *Muqadd.* I, 273 ff.; *Umm* IV, 181, 27. Die Bekehrung macht indessen das Vermögen nicht unverletzlich, das der *Ḥarbī* im *Bilād al-ḥarb* zurückgelassen hatte, und das dort den Mohammedanern bei einem Kriegszug als Beute zufiel, während er selbst nach seiner Annahme des Islam im mohammedanischen Gebiet weilte, s. *MḤa. Mau.* III, 380, 1 f.

2 *Muqadd.* I, 280, 6; *MḤa. Mau.* III, 383, 29; *MḤa. Ḫar.* III, 146, 21.

3 *Muǧmal* oder *ǧumlatan*, *MḤa. Dar.* II, 203, 4; *MḤa. Das.* II, 203, 11; *MḤa. Ḫar.* VII, 51, 29 ff.; *MḤa. Mau.* V, 445, 2; Becker, *Beiträge* 86. 90. 106.

oder auf die einzelnen Bewohner nach Kopfzahl oder nach Kopfzahl und Landbesitz oder nach dem Landbesitz allein verteilt ist. In allen vier Fällen gehört dem *Ṣulḥī* sein Land; er kann es teilen, verkaufen, verschenken, seinen Erben vermachen. Stirbt er aber, ohne Erben zu hinterlassen, so fällt sein beweglicher und unbeweglicher Nachlaß an seine Glaubensgenossen, wenn der Tribut der Ortschaft als Pauschale auferlegt war. Er kann in diesem Falle auch nach Belieben testamentarisch verfügen; denn — sagen die Kommentatoren — der Betrag, den die Ortschaft zu zahlen hat, ist unabhängig davon, ob die Zahl ihrer Bewohner größer oder kleiner wird. War der Tribut aber auf die Bewohner nach Kopfzahl oder nach Kopfzahl und Landbesitz oder nach Landbesitz verteilt, so fällt der bewegliche und unbewegliche Nachlaß des erblosen *Ṣulḥī* an die Mohammedaner, und er kann nur über ein Drittel seines Vermögens testamentarisch verfügen.[1] Einige Schwierigkeit haben den Mālikiten die Grundstücksverkäufe der *Ṣulḥīs* an Mohammedaner gemacht, wenn der Tribut nach Kopfzahl und Landbesitz oder nach Landbesitz allein verteilt war. So stieß sich Mālik nach Ibn al-Qāsim[2] an der Übernahme des auf dem Grundstück lastenden Tributs durch den muslimischen Käufer, und er sah die Weiterzahlung dieser Grundsteuer durch den verkaufenden *Ṣulḥī* bis zu dessen Bekehrung als eine wesentliche Bedingung für die Gültigkeit von dessen Grundstücksverkauf an einen Muslim an. Das Kompromiß erinnert an die Regelung, die in dem Falle getroffen wurde, wo Leute erbeutete Sklaven verkaufen, ohne vorher den Fünften abgeliefert zu haben. Solche Verkäufe sind nur dann gültig, wenn von den Verkäufern, denen die Zahlung des Fünften obliegt, als anständigen Leuten anzunehmen ist, daß sie sich ihrer Steuerpflicht nicht entziehen.[3] Im Gegensatz zu Mālik war Ašhab der Ansicht, daß die Grundsteuer vom Käufer zu tragen sei. „Ibn Nāfi' hielt den Verkauf überhaupt für ungültig. Al-Bāǧī[4] begründete die Ansicht Ašhab's damit, daß die Grundsteuer mit dem Grund und Boden zusammenhänge; denn sie entfalle,

1 *MḪa. Das.* II, 203, 12; *MḪa. Dar.* II, 203, 13f.
2 *Mudauw.* XIV, 161, 15.
3 *MḪa. Ḥaṭ.* III, 366, 13ff.
4 Über ihn s. *Dībāǧ* 120, 9; Brock., *GAL* I, 419. 519.

wenn dieser keinen Ertrag gebe oder zugrunde gehe[1]. Darum müsse man die Grundsteuer auch mit dem Grund und Boden übertragen. In Andalusien, wo man sich nach der Ansicht Ibn al-Qāsim's richtete, ordnete al-Manṣūr b. Abī 'Āmir an, daß man dem Vorgang Ašhab's folge. Und das war notwendig; denn manchmal geht der Verkäufer ohne Vermögen zugrunde, oder er verkauft sein Land mit allem, was darauf ist, weil er den Ort verlassen will. Unsere Landsleute haben diesen Präzedenzfall benutzt, um die Abgaben, die von den Machthabern dem islamischen Lande willkürlich auferlegt werden[2], daran zu knüpfen und sie nach seiner Analogie zu behandeln. Aber zu Unrecht; denn diese willkürlichen Abgaben sind nicht feststehendes Recht. Wem es möglich ist, sie von sich abzuwehren, z. B. durch die Flucht, der begeht keinen Frevel; aber der Grundsteuer des *Ahl aṣ-ṣulḥ* sich zu entziehen, darf niemand versuchen. Mit den willkürlich auferlegten Abgaben steht es wie mit den Markt- und Torgefällen (*mukūs*). In manchen Orten wird von allem, was verkauft wird, eine Abgabe erhoben; aber das hindert die Gültigkeit der Verkäufe ebensowenig, wie durch die Abgabe, die von Tieren erhoben wird (dem sogenannten *Ḥāfir*), der über diese Tiere abgeschlossene Mietvertrag aufgehoben wird". Diese Ausführungen al-Mauwāq's[3] sind zweifellos zutreffend; aber der mālikitische *Mašhūr* hat trotzdem daran festgehalten, daß der *Ḫarāǧ* vom Verkäufer zu zahlen sei, bis dieser starb oder Muslim wurde.[4]

Die Juristen der anderen Schulen haben sich über die Bezahlung des *Ḫarāǧ* durch die Mohammedaner weniger Gedanken gemacht. Aš-Šāfi'ī[5] sieht darin nichts Demütigendes und zieht den Miet- oder Pachtzins zum Vergleich heran. Nach al-Māwardī[6] hat der *Ḫarāǧ* bald den Charakter eines Miet- oder Pachtzinses, bald den der Kopfsteuer, je nachdem die *Ahl aṣ-ṣulḥ* bei der Kapitulation auf ihr Grundeigentum verzichteten

1 *Mudauw.* XI, 175, 5; *MḪa. Dar.* IV, 52, 1; *MḪa. Das.* IV, 52, 6; *Sijar* IV, 358, 9; *Maǧm. Anh.* I, 515, 11.

2 T. *waẓā'if aẓ-ẓulm* = *maẓālim* oder *maǧārim* oder *ǧibāja* (willkürliche Regierungsauflagen) vgl. Març., *Arab.* 540.

3 *MḪa. Mau.* I, 384, 1—8.

4 *MḪa. Dar.* II, 203, 35.

5 *Umm* VII, 325, 11.

6 *Māw., Aḥk.* 131, 24; 154, 3 = Übers. 311. 367.

oder nicht. As-Saraḫsī[1] läßt den Schutzbefohlenen für sein Land, auf dem er belassen wurde, auch nach seiner Bekehrung den *Ḫarāǧ* zahlen, mag es sich um friedlich oder gewaltsam erobertes Gebiet handeln.

Das gewaltsam eroberte Land wird von den Juristen als das nach Überwindung des Widerstandes und gegen den Willen der Eingeborenen eroberte[2] Land bezeichnet, dessen Bewohner entweder geflohen oder getötet sind[3], oder sich bedingungslos ergaben[4] oder nach der Eroberung und der Flucht zurückkehrten und *Amān* erhielten. Die Ländereien der Geflohenen und Getöteten sind uns schon oben (S. 423 Anm. 4) begegnet. Sie gehören zu den herrenlosen Ländereien des eroberten Gebiets und wurden nach dem Vorgang ʿOmar's I. auch in Andalusien[5] und zweifellos auch im Maġrib zur Staatsdomäne, sofern sie nicht — nach Abzug des Fünften — unter die Eroberer verteilt wurden. Die Rechtslage der beiden andern Gruppen ist weniger einfach. Nach Sīdī Ḫalīl[6] entfällt durch die Gewährung des *Amān* nach der Eroberung nur das Recht des Siegers, den Gefangenen zu töten, aber nicht seine Berechtigung, ihn als Sklaven zu behandeln. Das stimmt nicht ganz zu der Bemerkung, die er etwas weiter unten macht, und in der er den *ʿAnawī* als frei erklärt. Die Kommentatoren[7] fügen hinzu: nach bzw. durch die Auferlegung der Kopfsteuer. Ad-Dasūqī begründet die Behandlung des *ʿAnawī* als freien Mann damit, daß er sagt, er habe durch die Auflage der *Ǧizja* sein Leben und Vermögen behalten (*aḥraza*), und seine Belassung auf dem Lande zu dessen Bebauung sei als ein

1 *Sijar* IV, 285, 6; 362, 21.

2 *MḪa. Das.* II, 201, 25; *MḪa. Ḥaṭ.* III, 382, 1.

3 *Umm* IV, 103, 4; *Māw., Aḥk.* 122, 8 = Übers. 289.

4 *Nazala ʿalā l-ḥukmi* s. *Bal.* 178, 5 (170, 22); *Bal.* 275, 18 (266, 20) = *Ḫarāǧ Jaḥjā* 33, 3; Hartm., *Wirtschaftsgesch.* 466 Anm. 3.

5 Vgl. den Vertrag mit Sevilla vom 1. Šauwāl 94/30. VI. 713 in *Bajān mugrib* II, 17 = Übers. II, 23 und den mit Merida in *Coleccion obr. arab.* I, 18, 5 = Übers. 30; vgl. *Nafḥ* I, 171; *Coleccion obr. arab.* I, 188. Die Almohaden machten in Andalusien nicht den 5., sondern den 4. Teil des Landes zur Staatsdomäne, s. *Anīs* Tornb., 122, 4; Dozy, *Suppl.* s. v. *rabbaʿa* et *ribāʿa*.

6 *MḪa. Ḫar.* III, 123, 16; *MḪa. Mau.* III, 361, 16; *MḪa. Ḥaṭ.* III, 361, 9.

7 *MḪa. Dar.* II, 202, 37; *MḪa. Das.* II, 202, 26; *MḪa. Ḫar.* III, 146, 9.

Zeichen der Gnade (des Imāms) anzusehen, die der Qur'ān mit den Worten empfohlen habe: „Danach übt gegen sie Gnade oder gebt sie gegen Lösegeld zurück" (Sure XLVII 5). Diese Gnade sei die Freilassung. Der erste Teil der Begründung wiederholt fast wörtlich die Definition, die Ibn al-Qāsim oben vom *Ṣulḥī* gegeben hatte. Der Unterschied besteht nur darin, daß dort „bis zum Abschluß des *Ǧizja*-Vertrags", hier „durch die Auflage der *Ǧizja*" gesagt wird. Der zweite Teil der Begründung folgt — wie sich aus al-Mauwāq[1] ergibt — dem Vorgang Ibn Ḥabīb's und Ibn Rušd's[2], die die Streitfrage, ob der *'Anawī* frei oder Sklave sei[3], unter Berufung auf 'Īsā's *Samā'* im Sinne seiner *Ḥurrīja* (Freiheit) zu entscheiden suchen. Mālik hatte ihn wie einen *Ma'ḏūn lahū*[4], wie einen Sklaven, behandelt, dem sein Herr die Erlaubnis zum Betriebe eines Geschäfts erteilt hatte. Er hatte seinen gesamten beweglichen[5] und unbeweglichen Besitz als den Mohammedanern gehörig betrachtet, wenn er sich bekehrte, da er durch die gewaltsame Eroberung *Fai'* geworden war.[6] Sīdī Ḫalīl unterscheidet zwischen dem Grund und Boden, der dem *'Anawī* bei der Eroberung belassen worden war, und seinem sonstigen Vermögen. Jener ist — soweit es sich nicht um *Mawāt*-Land handelt[7] — durch die bloße Tatsache der Eroberung *Waqf* für die Mohammedaner geworden und „gehört ihnen, wenn der *'Anawī* stirbt oder sich zum Islam bekehrt", d. h. der Imām oder sein Vertreter hat dann zu entscheiden, ob er die Ländereien gegen Zahlung des *Ḫarāǧ* den Erben des nicht bekehrten *'Anawī* weiter belassen, bzw. wem er sie anstelle des bekehrten *'Anawī* übergeben will.[8] Über sein

1 *MḪa. Mau.* III, 383, 4.

2 *Muqadd.* I, 272, 13.

3 *Māw., Aḥk.* 116, 8 = Übers. 276.,

4 Wegen dessen Stellung s. *Mudauw.* XIII, 92, 6; *MḪa. Dar.* III, 304, 37; *MḪa. Ḫar.* V, 301, 7; *MḪa. Mau.* V, 75, 32; *MḪa. Ḥaṭ.* V, 75, 9; Santill., 115.

5 Nach Ibn Jūnus († 451/1059 s. *MḪa. Ḥaṭ.* I, 35, 22) ist damit nur der bewegliche Besitz gemeint, den der *'Anawī* bei der Eroberung hatte, nicht aber das, was er später erwarb, s. *MḪa. Mau.* III, 383, 28; ebenso Ibn al-Mauwāz in *Muqadd.* I, 272, 20; a. A. Ibn Rušd ebenda; s. a. *MḪa. Das.* II, 203, 8.

6 *Muw. Z.* II, 330, 6; *Mudauw.* II, 43, 5; *MḪa. Mau.* III, 383, 15.

7 *MḪa. Dar.* II, 189, 4.

8 *MḪa. Dar.* II, 189, 14.

sonstiges vor oder nach der Eroberung erworbenes Vermögen, auch über seinen Grundbesitz an *Mawāt*-Land, das er nach der Eroberung urbar machte oder kaufte[1], kann der nicht bekehrte *'Anawī* nach Belieben verfügen. Er kann es verschenken, zu Almosen geben und vererben; nur wenn er keine Erben hat, fällt es an die Mohammedaner.[2]

Die Bestimmung, daß der bekehrte *'Anawī* seinen Grundbesitz aufzugeben habe, erklärt sich aus der Abneigung der Mālikiten gegen die Zahlung des *Ḫarāǧ* durch einen Muslim und ist eine Reminiszenz an die Zeit, wo der Neubekehrte noch die Wahl zwischen Verzicht auf sein Land oder Weiterzahlung des *Ḫarāǧ* hatte.[3] Sie haben an diesen veralteten Ansichten grundsätzlich auch dann noch festgehalten, als die Verhältnisse ganz andere geworden waren; aber sie haben bei aller doktrinären Prinzipienfestigkeit doch nicht umhin gekonnt, ein Erbrecht der Nachkommen des bekehrten *'Anawī* am Grund und Boden da anzuerkennen, wo der Ortsgebrauch ein solches entwickelt hatte. Ja sie haben sogar die Bestimmungen über die *Muġārasa*, den Aufpflanzungsvertrag[4], auf das *Bilād al-'anwa* angewandt und dem *'Anawī* ein ewiges Nutzungsrecht nach Art des *Ḫalw*[5] zuerkannt. Bemerkenswert sind in der Hinsicht die Ausführungen ad-Dardīr's i. Vbd. m. den Erläuterungen ad-Dasūqī's, die Mercier in seiner Übersetzung[6] nicht genügend zu Rate gezogen hat. Die Stelle lautet: „Das Ackerland ist nicht erblich, weil es kein Privateigentum ist.[7] Wenn einer der Bauern stirbt und Erben

1 *MḪa. Dar.* II, 203, 3; *MḪa. 'Ad.* III, 146, 13. Wegen des *Iḥjā'* von *Mawāt*-Land durch den *Ḏimmī* s. *MḪa. Ḥaṭ.* VI, 10, 33; *MḪa. Das.* IV, 69, 11; *MḪa. Ḫar.* III, 146, 16; Santill., 331 und Anm. 504.

2 *MḪa. Ḫar.* III, 146, 11; *MḪa. Dar.* II, 203, 4.

3 *Annali* a. XXIII §§ 742—753.

4 S. o. S. 394 Anm. 4.

5 S. u. S. 496 ff.

6 In Merc., *Propr.* 83 ff.; vgl. *MḪa. Dar.* II, 189, 15; IV, 52, 1 ff.; *MḪa. Das.* II, 189, 16 ff.; IV, 52, 20 ff.; Santill., 293.

7 *MḪa. Dar.* IV, 52, 28: „Es wird nicht verkauft, verschenkt oder vererbt". Dagegen *MḪa. Das.* IV, 52, 21: „Aber er kann sein Recht abtreten. Wem ein Recht auf ein Stück Ackerland zusteht, weil es immer seiner Familie gehörte (T. *bi-'an kāna aṯaran lahū*; wegen *aṯar* pl. *āṯār* s. Fagnan, *Add.* s. v.), der kann sein Recht daran unentgeltlich und entgeltlich abtreten (*isqāṭ*)". Vgl. auch *MḪa. Das.* II, 189, 18: „Sein Erbe hat darauf vor den andern

hat, und es ist zur Gewohnheit geworden, daß die männlichen Abkömmlinge mit Ausschluß der weiblichen daran ein besonderes Recht haben wie in einigen Ortschaften des Ṣa'īd, dann muß man sie allem Anscheine nach auch gemäß dieser ihrer Gewohnheit behandeln, weil die Gewohnheit und der Brauch gleichsam zu einer diesbezüglichen Erlaubnis des Sultans wurden. Nach dem Vorhergesagten hätte der Sultan oder sein Vertreter das Recht, einmal die Erben zu hindern, die Hand darauf zu legen, und dann es dem zu geben, wem er will. Aber wie es scheint, darf er das nicht[1], weil er damit ein Tor öffnen würde, das zur Beunruhigung und Störung führte, ferner weil ihrem Erblasser eine Art Sonderberechtigung zusteht, — die nach ad-Dasūqī dem *Ḫalw* am waqfierten Land ähnelt[2] — und schließlich, weil die Vererbung dessen, was jemand in seinem Besitz hat, an seine Erben, und zwar an seine männlichen Abkömmlinge mit Ausschluß der weiblichen mit Rücksicht auf

---

ein Vorrecht". Nach Bannānī und ar-Rahūnī haben die Inhaber von *Ḫarāǧ*-Ländereien an ihnen ein *Šuf'a*-Recht; „denn es ist Brauch, daß sie aus dem Grundstück nicht vertrieben werden", s. *Wazz., Mi'j.* VII, 338, 6. Nach A. Marneur (*Chefa*, Paris 1910, S. 13ff. und 136) ist dieses *Šuf'a*-Recht aber nicht mit der eigentlichen *Šuf'a* identisch (d. h. mit der der hebräischen גְּאֻלָּה entsprechenden Berechtigung des Miteigentümers, das von seinem Miteigentümer verkaufte Grundstück gegen Zahlung des Kaufpreises zu übernehmen), sondern es handelt sich um eine Reminiszens an die byzantinische προτίμησις, die in das islamische Recht übernommen wurde. Jedenfalls scheint diese Art der *Šuf'a* ein Ersatz für die Besitzklagen zu sein, die im islamischen Recht angeblich fehlen.

1 Vgl. *MḤa. Dar.* IV, 52, 32; „Aber er muß dabei das Interesse (dieser Leute) und den Brauch berücksichtigen und darf den Anteil des einen oder einer Ortschaft nicht wegnehmen, um ihn einem andern oder einer andern Ortschaft zu geben oder für sich zu behalten".

2 T. *Nau'u stiḥqāqin*; s. *MḤa. Das.* II, 189, 21: „Ihr Erblasser hat eine Art Sonderberechtigung, weil er das Land lange Zeit bearbeitete, und weil es ohne seine Arbeit zu Grunde gegangen wäre. Sein Anspruch ist ähnlich wie der *Ḫalw* am waqfierten Land". Vgl. auch *MḤa. Das.* II, 190, 2; IV, 52, 24. Man kann sein Recht auch mit der tunesischen *Ǧidārīja* vergleichen, d. h. mit dem ewigen Nutzungsrecht, das einem Fellachen an dem von ihm bewirtschafteten Grundstück gegen Zahlung einer jährlichen Rente an den Grundeigentümer zusteht. Der Fellache kann nur die Nutzung an diesem Grundstück abtreten. Der Zessionar übernimmt mit der Nutzung die Pflicht zur Zahlung der Rente an den Grundeigentümer, s. *RMM* XXVI, 303; Mill., *Ḥub.* 56 Anm. 1.

die berechtigten Interessen (dieser Leute)[1] eine Gewohnheit ist, die wie eine Entscheidung früherer Sultane zu behandeln ist. Stirbt der Betreffende ohne Erben, dann entscheidet der *Multazim*[2], der Pächter der Landsteuern einer oder mehrerer Gemeinden. Die einigen unserer Imāme wie dem Šaiḫ al-Ḫarašī († 1101/1689), ʿAbdalbāqī z-Zurqānī († 1099/1688), Jaḥjā š-Šāwī († 1096/1685) u. a.[3] zugeschriebenen Gutachten, die beweisen sollen, daß das Ackerland erblich ist, sind ungültig, weil sie mit obigem im Widerspruch stehen. Die meisten von ihnen haben diesen *Muḫtaṣar* kommentiert; aber keiner hat ein Erbrecht erwähnt. Daher scheint es, daß diese Gutachten gefälscht sind und keine Beachtung verdienen". Dazu bemerkt ad-Dasūqī zusammenfassend[4]: „Wenn sich die mālikitische Schule auch grundsätzlich für die Nichtvererblichkeit entschieden hat, so muß man sich doch in den heutigen Zeiten — ad-Dasūqī starb am 21. Rabīʿ II 1230/1815 nach der Katastrierung Ägyptens durch Mohammed ʿAlī — aus bekannten Gründen den Šaiḫs anschließen, die sich in ihren Gutachten für die Vererblichkeit ausgesprochen haben, weil diese das beste Mittel ist, um die Streitigkeiten und Revolten unter den Bauern zu beheben". Der Art. 1 der ägyptischen *Loi territoriale* vom 24. Ḏū l-Ḥiǧǧa 1274/5. VIII. 1858, die in der Entwicklung des *Ḫarāǧ*-Landes zum *Milk* eine besondere Rolle spielt, besagt[5]: "Les fonds *ḫarāǧī* ne sont pas — aux termes de la loi musulmane — susceptibles de transmission par voie de succession, en sorte que les héritiers d'un tenancier qui vient de décéder ne peuvent pas prendre possession des dits fonds, en invoquant un droit d'héritage. C'est le Domaine public qui en dispose au profit de qui il voudra. Toutefois, dans le cas où le fermier décédé laisserait des héritiers légitimes, on doit considérer leur droit comme supérieur à tout autre et leur donner la préférence, dans le but de leur procurer les moyens d'existence, et ne pas les

---

1 *MḪa. Das.* IV, 52, 27.

2 Wegen der *Multazimīn*, der Nachfolger der römischen conductores, (Rostow., *Röm. Kolonat* 382 u. a.) s. *RMM* XXVI, 312; *MḪa. Dar.* IV, 52, 37; Artin, *Propr. fonc.* 83. 85. 86.

3 In *MḪa. Das.* IV, 52, 23 wird auch Ibrāhīm aš-Šabraḫītī († 1106/1694) genannt.

4 *MḪa. Das.* IV, 52, 25; II, 190, 1.

5 Moursy, *Propr. Eg.* 105.

priver de la jouissance des terres en question. En conséquence, ils auront droit aux dits fonds sans distinction de sexe et par portion correspondante à leurs parts dans la succession, conformément à la loi musulmane, mais à la condition expresse qu'ils soient en état de les cultiver et d'en payer les impôts soit personnellement, soit par les représentants ou les tuteurs que leur nommera le qadi d'accord avec le Gouvernement''.

Die Stellung des *'Anawī* beruht nicht nur auf einem Gnadenakte des Imām, sondern manchmal auch auf einem Vertrag. „In keinem Land, das man gewaltsam eroberte, auf dem man seine Bewohner beließ, und dessen Grund und Boden für die Pensionen und Bedürfnisse der Mohammedaner waqfiert wurde, dürfen — nach der Ansicht eines anderen Gewährsmanns als Mālik[1] — den Leuten die Kirchen weggenommen werden, die sich in den ihnen verbliebenen Ortschaften befinden. Auch darf man sie nicht hindern, dort Kirchen zu bauen; denn sie wurden dort als Schutzgenossen belassen und dürfen tun, was Schutzgenossen tun dürfen ... Der *Ḫarāǧ* liegt nicht auf den Ortschaften, die ihnen verblieben, sondern auf dem Grund und Boden." Sīdī Ḫalīl[2] unterscheidet zwischen der Ausbesserung einer verfallenen und der Errichtung einer neuen Kirche. Zur Vornahme der ersteren bedarf weder der *Ṣulḥī* noch der *'Anawī* einer ausdrücklichen Erlaubnis[3]. Die Neuerrichtung ist dem *Ṣulḥī* ohne weiteres[4], dem *'Anawī* nur dann gestattet, wenn er sie ausbedungen (*šaraṭa*) hatte, d. h. nach ad-Dardīr[5]: „wenn er bei Auflegung der *Ǧizja* den Imām um die Erlaubnis bat, und dieser seinem Wunsche entsprach; denn mit dem *'Anawī* wird gegen seinen Willen verfahren (*maqhūr*). Ihm steht es nicht zu, Bedingungen zu stellen". Dagegen sagt al-Ḫarašī[6]: „Dem *'Anawī* ist es erlaubt, Kirchen ... zu errichten, wenn er es bei Auflage der *Ǧizja* ausbedungen hatte, und es

1 *Mudauw.* XI, 66, 18.

2 *MḪa. Ḫar.* III, 148, 1 ff.; *MḪa. Ḥaṭ.* III, 384, 4.

3 *MḪa. Das.* II, 204, 14 ff.

4 Aber in den von den Mohammedanern gegründeten Städten nur beim Vorliegen eines dringenden Bedürfnisses, s. *MḪa. Mau.* III, 384, 34; s. aber *MḪa. Dar.* II, 204, 1. 2.

5 *MḪa. Dar.* II, 203, 36.

6 *MḪa. Ḫar.* III, 148, 2.

wird ihm seine Bedingung erfüllt". Danach ist wohl anzunehmen, daß Ḫalīl einen Vertrag im Auge hatte, in dem der *'Anawī* nach seiner Unterwerfung seine Tributpflicht ausdrücklich anerkannte und dafür gewisse Bedingungen erfüllt erhielt. Für diese Annahme kann man sich auf die Tradition berufen[1]: „Aš-Ša'bī († 103/721) wurde zur Zeit des 'Omar b. 'Abdal'azīz gefragt, ob die Leute des Sawād einen Vertrag hatten. Er antwortete: ‚Sie hatten keinen Vertrag; aber als man von ihnen den *Ḫarāǧ* annahm, bekamen sie einen Vertrag'". Und ebenda: „'Omar gab ihnen ihr Land zurück und schloß mit ihnen einen Vertrag (*ṣālaḥahum*) über den *Ḫarāǧ* ab". Für die mohammedanischen Juristen ist eben das Vertragsprinzip die Grundlage des ganzen politischen Systems des Islams.

Wenn die juristische Konstruktion vom tatsächlichen Schutzverhältnis des *'Anawī* zum Schutzvertrag gelangte, so ging in der rauhen Wirklichkeit die Tendenz eher nach der entgegengesetzten Richtung. Die mohammedanischen Machthaber nahmen es nicht immer genau mit den Versprechungen[2], die sie den eingeborenen Bevölkerungen beim Abschluß der Kapitulationsverträge gemacht. Sie betrachteten die Abmachungen wohl auch als Mittel zum Zweck der weiteren friedlichen Durchdringung, und daraus ergaben sich Konflikte, die weniger mit Rechtsgründen als vielmehr mit Blut und Eisen entschieden wurden, und nach deren Entscheidung durch die Waffen von den ursprünglichen Kapitulationen meist nichts übrig blieb. Die mohammedanischen Juristen verbeugten sich vor dem fait accompli. Für solche Fälle eignete sich vorzüglich

---

1 *Ḫarāǧ Jaḥjā* 33, 6 = *Bal.* 275, 20; *Ḫarāǧ Jaḥjā* 9, 2 = 33, 10; s. a. Santill., 290. S. a. o. S. 435 bei Anm. 4, wo gesagt ist, daß at-Tiǧānī aus der Existenz der Kirchen auf den *Ṣulḥ*-Charakter der Eroberung der Gegend schloß.

2 Nach Santill., 288 und Anm. 241 hielt sich der mohammedanische Staat getreulich an die mit den Unterworfenen abgeschlossenen Abmachungen; s. aber *Musl.*, *Ṣaḥ.* V, 140, 10: „Wenn sie dich bitten, ihnen den Schutz Allah's und seines Gesandten zu geben, dann gib ihnen nicht den Schutz Allah's und seines Gesandten, sondern deinen und deiner Gefährten Schutz; denn es wiegt leichter, daß ihr euren und eurer Gefährten Schutz brecht als den Allah's und seines Gesandten". Ebenso *Ḫarāǧ Jūs.* 244, 1; vgl. auch: *Coleccion obr. arab.* II, 36, 11; Dozy, *Hist.* II, 49. 50; *Bajān muġrib* I, 38 = Übers. I, 50 = *'Ibar Hist.* I, 359; Müller, *Isl.* I, 265; Becker, *Beiträge* 98 ff.

der Grundsatz: *mā lā jaǧūz ibtidā'an jaǧūz ba'd al-wuqū'* (d. h. "Was von vornherein nicht erlaubt ist, wird erlaubt, nachdem es geschah"). Im Übrigen operierten sie in dem Wolkenkuckucksheim von Idealstaat, das sie sich konstruiert hatten, mit den Begriffen des gerechten bzw. des ungerechten Imāms und des nicht vergewaltigten bzw. vergewaltigten Schutzgenossen. Sie behandelten den nicht vergewaltigten Schutzgenossen bei qualifiziertem Vertragsbruch als *Ḥarbī*, den der Imām töten oder zum Sklaven machen konnte. War der Vertragsbruch eine Folge des gegen den Schutzgenossen begangenen Unrechts, so war dagegen der Schutzvertrag wiederherzustellen[1]. So sagte Ibn al-Qāsim: „Wenn die Schutzgenossen ihren Wohnsitz verließen und Wegelagerei oder Straßenraub trieben, dann werden sie wie die Mohammedaner behandelt[2], die das Gleiche tun. Wenn sie aber ihre Wohnsitze verließen, die *Ǧizja* verweigerten, den Vertrag brachen und unbotmäßig wurden, ohne vergewaltigt zu sein, so sind sie Beute, die ohne Kampf gewonnen wurde (*Fai'*) d. h. wenn der Imām gegen sie gerecht verfuhr[3]". Auf die Frage Saḥnūn's, ob den in das *Bilād al-ḥarb*, das nicht tributpflichtige Feindesland, geflohenen Schutzgenossen nach ihrer Ergreifung die *Ǧizja* wieder aufzuerlegen, oder sie als Kriegsbeute zu verteilen seien, ergänzte Ibn al-Qāsim seinen Bescheid dahin: „Ich halte sie für *Fai'*, wenn sie Wegelagerei trieben und den Vertrag brachen, ohne daß gegen sie Unrecht begangen wurde. Was ich über die wegelagernden Schutzgenossen sagte, habe ich von Mālik. Bezüglich derjenigen, die die *Ǧizja* verweigerten und den Vertrag brachen, obwohl sie der Imām gerecht behandelte, war es Brauch der Vorfahren, daß die Schutzgenossen, die den Vertrag gebrochen hatten, zu Gefangenen gemacht wurden. So bekämpfte 'Amr b. al-'Āṣ die Bewohner Alexandriens (25/645) und die von Sulṭais bei der zweiten Eroberung und machte sie zu Gefangenen". Saḥnūn registriert

1 *MḤa. Ḥar.* III, 150, 5; *MḤa. Dar.* II, 205, 25; *MḤa. Mau.* III, 386, 3; *Māw., Aḥk.* 123, 12 = Übers. 291.

2 Vgl. *MḤa. Dar.* II, 205, 35; *MḤa. Ḥar.* III, 150, 13. Die *Muḥāraba* im *Dār al-Islām* gilt für sich allein nicht als Vertragsbruch.

3 Vgl. *Mudauw.* III, 21, 1 ff. Bei ungerechter Behandlung der Schutzbefohlenen ist das Schutzverhältnis mit Verpflichtung zur *Ǧizja*-Zahlung wiederherzustellen, s. a. *MḤa. Mau.* III, 385, 14; *MḤa. Dar.* II, 205, 34.

im Anschluß daran noch die Ansicht Ašhab's[1], nach dem gemäß dem Grundsatz, daß der Freie nie wieder Sklave wird, das Schutzverhältnis wiederherzustellen, und der Schutzgenosse nicht als *Fai'* zu behandeln sei. Aber dieser Grundsatz ist von den Mohammedanern schon unter sich nicht immer beachtet worden[2], geschweige denn gegenüber Schutzgenossen. Jedenfalls entspricht der Praxis mehr die Auffassung, daß der *Ṣulḥī* „durch den Schutzvertrag nicht vollständige Freiheit, sondern nur Schutz vor der Bekämpfung erhalten hat, und daß der ursprüngliche Zustand (*aṣl*) wieder eintritt, wenn er den Vertrag unberechtigterweise bricht, d. h. daß es dann erlaubt ist, ihn zu töten oder zum Gefangenen (d. i. zum Sklaven) zu machen,"[3] wie die *Ahl al-ḥarb*, die durch keinen Vertrag geschützt sind. Das ist auch die Ansicht Sīdī Ḫalīl's[4], der — wie bei der Entscheidung über das Los der Kriegsgefangenen vor der Verteilung der Beute — es dem Ermessen des Imām überläßt, ob er den vertragsbrüchigen Schutzbefohlenen töten, versklaven, freilassen, zum Loskauf mohammedanischer Kriegsgefangener verwenden oder mit der *Ǧizja* belegen will. Wurde der Schutzgenosse aber vor seinem Vertragsbruch vergewaltigt, dann ist — wie bereits gesagt — das Schutzverhältnis mit Tributpflicht wiederherzustellen. Das Gleiche gilt, wenn sich der Schutzbefohlene im Bunde mit gutgläubigen (*muta'auwil*) mohammedanischen Rebellen gegen einen ungerechten Imām auflehnte.[5] Für den Vertragsbruch im Rückfall scheint von den Juristen keine Verschärfung der Bestrafung vorgesehen zu sein.[6]

Weniger glimpflich als mit dem vertragsbrüchigen Schutzgenossen verfuhr die juristische Theorie mit dem geborenen

---

1 *MḤa. Dar.* II, 205, 31; *MḤa. Ḥar.* III, 150, 8.

2 Z. B. *Bajān muġrib* I, 160. 161. 165. 170. 177. 185. 246; II, 33. 34 = Übers. I, 223. 225. 230. 238. 247. 257. 347; II, 48. 49.

3 So *MḤa. Mau.* III, 386, 14 vom *Mu'āhad*; vgl. *MḤa. Das.* II, 205, 23 von der *Ḏimma*.

4 *MḤa. Dar.* II, 205, 30; *MḤa. Ḥar.* III, 150, 8 i. Vbd. m. *MḤa. Dar.* II 184, 3; *MḤa. Das.* II, 184, 5; *MḤa. Ḥar.* III, 121, 7; *MḤa. Ḥaṭ.* III, 358, 18; *MḤa. Mau.* III, 358, 5.

5 *MḤa. 'Ad.* VIII, 61, 33; *MḤa. Dar.* IV, 300, 30; *MḤa. Mau.* VI, 279, 6.

6 Der *Murtadd* im Rückfall, der dann aber wieder bereute, wurde mit Prügeln bestraft, s. *MḤa. Ḥaṭ.* VI, 282, 1; *Tabṣira* II, 224, 9.

oder neubekehrten Muslim, der seinem Glauben abtrünnig wurde (*irtadda*). Der Imām darf in diesem Falle nur die Todesstrafe verhängen, wenn der Abtrünnige die ihm nach Konstatierung seines Unglaubens gewährte Frist von drei Tagen verstreichen läßt, ohne zu bereuen und zum Islam zurückzukehren[1]. In der Schwebezeit (nur während der drei Tage Reufrist?) gilt das Vermögen des *Murtadd* als sequestriert.[2] Stirbt er, oder wird er getötet, so wird es, wenn er ein freier Mann war, als *Fai'* an den Fiskus, das *Bait al-māl*, abgeführt.[3] War der *Murtadd* ein Sklave, so fällt sein Vermögen an seinen Herrn.[4] Kehrte der *Murtadd* reumütig zum Islam zurück, so ist ihm sein Vermögen zurückzugeben, auch wenn er Sklave ist.[5] Diese Regeln finden auch Anwendung, wenn eine größere oder kleinere Gruppe neubekehrter Leute vom Islam abfiel und gegen die Mohammedaner sei es als Straßenräuber oder Rebellen kämpfte, — nachdem man ihrer Herr geworden ist.[6] Man wird unter dem „*ḥārabū*" des Ḫalīl'schen Textes nicht nur die Ausübung des Straßenraubs[7], sondern auch die offene Rebellion, das *Baġj*[8], zu verstehen haben. Aṣbaġ sieht — abweichend vom *Mašhūr* — in den abtrünnigen Neubekehrten nicht *Murtaddīn*, sondern vertragsbrüchige Schutzgenossen, deren Vermögen als *Ġanīma*, deren Frauen und Kinder als Sklaven zu behandeln seien.[9]

---

1 Wens., *Handb.* s. v. Renegades und S. 200 r. m.; *MḪa.Ḫar.* VIII, 65, 22; Santill., 131ff., wo aber ein Hinweis auf die bemerkenswerte Ausnahme zu Gunsten desjenigen fehlt, der sich im Notstand bekehrt hatte und dann abtrünnig wurde, s. *MḪa.Ḫar.* VIII, 67, 15; *MḪa. Mau.* VI, 282, 26.

2 *MḪa.Mau.* VI, 281, 23; 282, 5; *MḪa. Dar.* IV, 306, 1; *MḪa. Das.* IV, 306, 2; *MḪa. 'Ad.* VIII, 67, 1.

3 *MḪa.Ḫar.* VIII, 66, 3; *MḪa. Mau.* VI, 281, 8ff.; *MḪa. Dar.* IV, 304, 38. 4 *MḪa. Dar.* IV, 304, 35.

5 *MḪa.Ḫar.* VIII, 66, 26; *MḪa. Dar.* IV, 305, 40; *MḪa.Ḥaṭ.* VI, 281, 9.

6 *MḪa.Dar.* II, 205, 36; *MḪa. Mau.* III, 386, 5; *MḪa.Ḫar.* III, 150, 16.

7 *Mudauw.* XVI, 98ff.; *Māw., Aḥk.* 50, 20 = Übers. 123; *MḪa.Ḥaṭ.* VI, 314, 4ff. u. a.

8 *Māw., Aḥk.* 47, 24ff. = Übers. 116. *Baġj* liegt nach Ibn 'Arafa (*MḪa.Ḫar.* VIII, 60, 5) vor, wenn jemand — mag er sich dazu auch für berechtigt halten — dem ordnungsgemäß eingesetzten Imām in einer Sache, die keine Gesetzesübertretung ist, den Gehorsam dadurch verweigert, daß er ihn im Kampf zu überwinden sucht.

9 Vgl. *MḪa. Mau.* III, 386, 10ff., wo noch hinzugefügt wird: „Das ist es, worin die Praxis 'Omar's von der Abū Bakr's abwich. Abū Bakr hatte

Der Bekämpfung hat grundsätzlich die Frist von 3 Tagen voraufzugehen, in der die *Murtaddīn* zur reumütigen Rückkehr zum Islam aufzufordern sind[1]. Ihre Reue wird auch nach Ablauf dieser Frist strafaufhebend wie die friedliche Unterwerfung gewirkt haben, wenn sie nur erfolgte, bevor man ihrer Herr geworden war.

Der Abfall vom Glauben ist — in der Theorie — das einzige religiös-politische Delikt, bei dem die Regierung dem Muslim auch gegen seinen Willen sein sonst unantastbares[2] Eigentum endgültig entziehen kann. Die Rebellen, die keine *Murtaddīn* sind, kann der gerechte Imām wohl vorübergehend ihres Besitzes entsetzen, indem er ihr Eigentum sequestriert (*waqqaf*); aber es wird nicht *Ġanīma* und ist ihnen zurückzugeben, wenn ihre Unterwerfung vollendet ist[3]. Die Juristen führen noch 10 Punkte an, durch die sich die Bekämpfung der *Buġāt* von der der *Kuffār* unterscheidet.[4] Die Strafe der Verbannung (*nafj*), die der Imām gegen hartnäckige *Muḥāribīn* verhängen konnte, betraf nur die erwachsenen Männer und endete, wenn sie Besserung gelobten.[5] Aber schon Abū Bakr hatte die Araber, die die Zahlung der *Zakāt*-Steuer verweigerten, als außerhalb des Gesetzes stehend behandelt und damit den Despoten[6] der späteren Zeiten einen Präzedenzfall geliefert, auf den sie sich berufen konnten, auch wenn die Steuern, die ihnen verweigert wurden, anderer Natur waren als die *Zakāt*.

---

die abgefallenen arabischen Stämme als Vertragsbrüchige behandelt, ihre Frauen und Kinder zu Sklaven gemacht und ihr Hab und Gut als Kriegsbeute verteilt. ʿOmar behandelte sie als *murtaddīn*, nahm sie aus ihrem Sklavenverhältnis heraus, sandte sie in ihre Stämme zurück und legte ihnen wieder die *Ġizja* auf".

1 Liegt dagegen keine *Ridda* vor, so ist eine entsprechende Aufforderung nur bei Bekämpfung der *Buġāt*, der Rebellen, obligatorisch, s. *MḤa. Dar.* IV, 299, 23; *MḤa. Ḫar.* VIII, 60, 21. Bei Bekämpfung der *Muḥāribīn* ist sie nur fakultativ, s. *MḤa. Ḫar.* VIII, 105, 11; *ʿIqd* II, 272, 28.

2 *Buḫ., Ṣaḥ. K. az-zakāt* 1 Nr. 5 (II, 100, 14); K. *istitābat al-murtaddīn* 3 (VIII, 47, 20); *K. al-iʿtiṣām* 2 Nr. 9; 28 (VIII, 132, 13; 153, 3); *Musl., Ṣaḥ.* I, 38; Wens., *Handb.* s. v. inviolable; Santill., 282.

3 *MḤa. Dar.* IV, 299, 32; *MḤa. Das.* IV, 299, 27; *MḤa. Mau.* VI, 278, 33; *MḤa. Ḫar.* VIII, 61, 10; *MḤa. ʿAd.* VIII, 61, 20.

4 *MḤa. Das.* IV, 299, 26.

5 *MḤa. Dar.* IV, 349, 29.

6 Und auch den Juristen, z. B. Ibn ʿArafa in *Wāzz., Miʿj.* XI, 273, 1.

Dazu kam noch ein anderes. Die moralpolitische Tendenz des Islam, die dem Staat wie dem Einzelnen die Pflicht auferlegt, dafür zu sorgen, daß Gutes getan und Unrecht verboten wird[1], lieferte dem herrschenden Stamm oder Verband eine bequeme Handhabe, seine tatsächliche Machtstellung durch den religiösen Anstrich, die *ṣibġa dīnīja*, zu vervollständigen und sich als die Partei aufzuspielen, von der Mohammed gesagt haben soll: „Meine Gemeinde wird sich in ihrer Gesamtheit nicht auf einen Irrtum einigen. Ein Teil von ihr wird immer am Rechten festhalten, und es wird ihnen keinen Schaden tun, wer sich von ihnen trennt und ihnen zuwider handelt, bis Allah's Befehl kommt, und sie sind noch dabei"[2]. Und von da war es nur ein Schritt, daß man die andern Mohammedaner als *Murtaddīn*, mindestens aber als vertragsbrüchige *Kuffār* bezeichnete[3] und behandelte. Diesen Schritt haben die beiden Dynastien, die auf die Geschicke des Maġrib am Nachhaltigsten eingewirkt haben, die Fatimiden und Almohaden[4], auch tatsächlich getan. Während ʿAlī seinen Gegnern, die er bekämpfte, ihren Grundbesitz belassen hatte[5], behandelten seine nordafrikanischen Epigonen[6] das Gebiet ihrer mohammedanischen Gegner als Feindesland.[7] So wurde — um hier nur dies zu erwähnen —

---

1 Goldz., *b. Tūmart* Einl. 85 ff.; *EI* s. v. Almohaden Bd. I, 332.

2 Wens., *Handb.* 48 l. m.; in *Buḫ.*, *Ṣaḥ. K. al-manāqib* 27 Nr. 6 (IV, 173, 11) mit Variante *lā tazālu min ummatī ummatun qāʾimatun bi-amri llāhi* (es wird von meiner Gemeinde immer eine Gemeinde geben, die sich auf den Befehl Allah's erhebt). Der Ausspruch wurde nicht nur von den Wahhābiten (vgl. das Sendschreiben des Saʿūd b. ʿAbdalʿazīz — 1803 bis 1814 — an die Ahl Tūnis in *Wāzz.*, *Miʿj.* XI 39, 16) sondern auch von den Almohaden (s. Goldz., *b. Tūmart* 267, 16—270, 5; *Muʿǧib* 10, 8; 135, 3) auf sich bezogen.

3 *Docum. inédits* 2, 9; 3, 1; 6, 18; 9, 15; 11, 4; 12, 1 u. a.

4 ʿ*Omarī*, *Masālik* S. LXVII.

5 *Ḫarāǧ Jūs.* 254. 5 = Übers. 329. 330; s. aber Lam., *Moʿâwia* 231; *Annali* a. XXIII, 410.

6 Nach *Muʿǧib* 134, 4 hatte Ibn Tūmart im Geheimen šīʿitische Neigungen; aber er zeigte davon dem Volke nichts.

7 Wegen der Kriegführung der Fatimiden s. die S. 456 Anm. 2 gegebenen Beispiele, denen noch *Bajān muġrib* I, 147. 157 = Übers. I, 205. 218 nachzutragen wäre. Den Almohaden verhieß Ibn Tūmart kurz vor seinem Tode in Anspielung auf Sure XXXIII, 27 den gesamten beweglichen und unbeweglichen Besitz der Almoraviden, s. *Muʿǧib* 140, 16.

den Bewohnern der Stadt Gafsa, die Ja'qūb b. Jūsuf (1184—1198) *'anwatan* erobert hatte, zwar das Leben geschenkt; aber sie behielten ihr Grundeigentum nur als Bauern für ihre almohadischen Herren[1].

Die unausrottbare Neigung der Stämme zu Aufständen bot den Regierungen eine weitere Handhabe zu mehr oder weniger dauerhaften Eingriffen in deren Privatrechtssphäre, auch ohne daß sie der *Ṣibġa dīnīja* bedurft hätten; denn die Verpflichtung, den Rebellen nach vollendeter Unterwerfung ihr bewegliches und unbewegliches Vermögen zurückzugeben, war nicht zwingenderer Natur als die Bestimmungen gewisser völkerrechtlicher Verträge unserer Tage, in denen bezüglich besetzter Gebiete Räumungsversprechen gegeben werden, wenn die eingeborenen Behörden die Gewähr für die Aufrechterhaltung der Ordnung bieten.[2] Gegebenenfalls nahmen die Machthaber jene Verpflichtung ebensowenig ernst wie das Verbot, den Rebellen Geldstrafen[3] im Vertragswege aufzuerlegen, das die Juristen in weiser Vorsicht ausgeklügelt hatten, das aber in praxi die Erhebung der *Ǧibāja*[4] nicht hinderte. Den Kampf gegen die *Muḥāribīn* hatte schon Mālik[5] als *Ǧihād* bezeichnet. Ašhab nannte ihn einen der vorzüglichsten und lohnendsten *Ǧihāde.*[6] Es war wohl ein Niederschlag der Erbitterung friedlicher Bürger über die endlosen Räubereien der Hilālstämme, daß man Mālik den Ausspruch zuschrieb: „Ihre (der arabischen Beduinen) Bekämpfung ist mir lieber als die Bekämpfung der Rūmīs", sofern diese — fügte Ibn 'Arafa hinzu — den Krieg gegen die Mohammedaner nicht angefangen haben.[7] Nach Ibn Rušd[8]

---

1 *Zark., Ta'r.* 11 = Übers. 19; vgl. *'Ibar* VI, 240, 27 = *'Ibar Hist.* II, 203. Andere Beispiele almohadischer Kriegführung s. *Mu'ǧib* 180, 16; *Anīs* Tornb., 124, 28; 127, 16; *Docum. inédits* 106, 1; 109, 5; 111, 2; 118, 10; s. aber 116, 3.

2 Z. B. Art. 2 des tunesischen Bardovertrags vom 12. V. 1881 und das franko-marokkanische Abkommen vom 4. III. 1910.

3 Z. B. die *Ǧizja* s. *MḤa. Dar.* IV, 299, 37; s. aber o. S. 438.

4 Març., *Arab.* 541.

5 *Mudauw.* XVI, 102, 5.

6 Wie in *Wazz., Mi'j.* XI, 271, 10 und 272, 6 angeblich aus der *'Utbīja* mitgeteilt wird.

7 *Wazz., Mi'j.* XI, 271, 11; 272, 8. 21.

8 *Wazz., Mi'j.* XI, 276, 22.

sind sich die Gelehrten über die Bekämpfung der *Muḥāribīn* und die Behandlung ihres Vermögens als *Fai'* einig, sofern keine Sicherheit gegen die Wiederholung ihres Angriffs besteht, oder wenn sie jemanden getötet haben. Ist der Imām über eine Abteilung der Beduinen Ifrīqijas Herr geworden, so kann er — nach Ibn 'Arafa[1] — „ihr Vermögen als *mubāḥ* behandeln, bis sich herausstellt, wer von ihnen ordnungsliebende[2] Leute sind; denn sie sind zumeist Räuber und Unruhestifter.[3] Die arabischen Beduinen im Maġrib al-ausaṭ werden 796/1394 in einem von Ibn 'Arafa gebilligten Gutachten[4] des Imām's Abū l-'Abbās Aḥmad, genannt al-Marīḍ, als Leute bezeichnet, deren Konto mit Forderungen der Staatskasse überlastet[5], und deren Vermögen als *Fai'* zu behandeln sei. Diesen Vorgängen sind die Feser Gelehrten gefolgt, als sie 1062/1651 die unbotmäßigen Ḥiā'ina teils wegen *Kufr* teils wegen *Ridda* für vogelfrei erklärten.[6]

Es sind also Tatbestände sehr verschiedener Art, die unter den Sammelbegriff des *Bilād al-'anwa* fallen. Neben den Ländereien, deren Bewohner nach der tatsächlichen Eroberung die mohammedanische Herrschaft ausdrücklich anerkannten, finden wir solche, in denen eine derartige Anerkennung nicht erfolgte, oder deren *ṣulḥan* unterworfene Bewohner vertragsbrüchig wurden, und schließlich auch das mehr oder weniger unbotmäßige Gebiet, das sogenannte *Bilād as-sā'iba*[7] — gewöhnlich *sība* genannt —, sofern dieses nicht geradezu als

1 *Wazz., Mi'j.* XI, 277, 3.

2 T. *ahl al-ḥalāl* vgl. Lane s. v. *ibn ḥalāl* et *ibn ḥarām.*

3 T. *sawād.* Hier wohl synonym mit *ġauġā'*; wegen *ġauġā' al-'Arab* s. *Slāwī* IV, 269, 13; Goldz., *Muhd. St.* II, 182.

4 Amar, *Mi'jār* I 295; *Wazz., Mi'j.* XI, 275a, 10ff.

5 T. *mustaġraq aḏ-ḏimma* s. Amar, *Mi'jār* II, 324.

6 *Wazz., Mi'j.* XI, 271, 2ff.; 275, 4.

7 Merc., *Propr.* 92. Daß *as-sā'iba* und nicht *as-sibā'* — wie Michaux-Bellaire in *EI* s. v. *Makhzen* Bd. III, 183 meint — die schriftarabische Form von *as-sība* ist, ergibt sich aus *'Iqd* I, 208, 21, wo dem *Balad ġair maqhūr biṭ-ṭāqa* (dem nicht gewaltsam unterjochten Land) das *Bilād as-sā'iba wa-l-ġalaba* (das Land der Unbotmäßigkeit und der Gewalt) gegenübergestellt wird, und dann aus *Nuzha* 238, 20 = Übers. 397, wo es von dem Interregnum heißt, das in Fes vor Mūlāi ar-Rašīd herrschte: „Die Stadt war in der Hand von Räubern, die von den Bewohnern *as-sujjāb* genannt wurden". Wegen des Übergangs von *ā'i* zu *ī* im Marokkanischen vgl. z. B. *dā'iman* > *dīmā* „immer", *mā'ida* > *mīda* „Tisch".

Bilād al-ḥarb gilt, aus dem der Muslim, der dazu in der Lage ist, eigentlich verpflichtet wäre, auszuwandern[1]. Das *Bilād al-ʿanwa* hat auch die in ihm befindlichen Enclaven des *Bilād aṣ-ṣulḥ* allmählich aufgesaugt, mochte es sich um Ländereien handeln, um derentwillen die Leute den Islam angenommen oder Kapitulationen abgeschlossen hatten, oder um *Mawāt*-Land, das der bekehrte oder nicht bekehrte *ʿAnawī* urbar gemacht hatte.[2] Die Entwickelung wurde durch die *Waqf*-Theorie begünstigt, die das eroberte Gebiet als unteilbares Gesamteigentum der Gemeinde der Gläubigen ansah. Das römische Recht weist eine Parallelerscheinung in seiner Theorie vom *dominium populi Romani in solo provinciali* auf, die den Sinn hat, daß die königliche absolute Gewalt, die dem populus Romanus über die besiegten Reiche zusteht, auch das Eigentumsrecht an deren gesamtem Grund und Boden mitumfaßt.[3]

Die *Waqf*-Theorie ist nicht *Iǧmāʿ*, übereinstimmende Ansicht der Gelehrten der vier Schulen, auch nicht *Ittifāq*[4], übereinstimmende Ansicht der Gelehrten e i n e r Schule, sondern bei den Mālikiten „höchstens *Mašhūr*[5]," allgemein verbreitete Ansicht, und der geht die Praxis vor. Nach aš-Šāfiʿī († 820) sind die *ʿanwatan* eroberten Kulturländereien wie die bewegliche Beute unter die Eroberer zu verteilen, oder wenn diese darauf freiwillig verzichten, für öffentliche Zwecke zu waqfieren[6]; aber sie dürfen nicht den bisherigen Eigentümern belassen werden, weil dies eine Beeinträchtigung der Rechte der Eroberer wäre.[7] Abū Ḥanīfa († 767) ließ dem Imām die Wahl, ob er die *ʿanwatan* eroberten Ländereien mit Pflicht zur Zahlung des *ʿUšr*[8] unter die Eroberer verteilen oder den bisherigen Eigentümern gegen Zahlung von *Ǧizja* und *Ḫarāǧ* belassen will.[9]

---

1 *Wazz., Miʿj.* XI, 277, 6ff.

2 S. o. S. 450 Anm. 1.

3 Rostow., *Röm. Kolonat* 237; Santill., 291 und Anm. 261; 346 und Anm. 573. 4 Fagnan, *Add.* s. v.

5 *MḤa. Das.* II, 189, 24.

6 *Māw., Aḥk.* 122, 9; 131, 15; 155, 16 = Übers. 289. 310. 370; *Umm* III, 231, 9; IV, 68, 32; 103, 15; 192, 33; *MMuz.* V, 193, 2.

7 *Umm* IV, 103, 20; *Maǧm. Anh.* I, 499, 28.

8 S. a. *Ḫarāǧ Jūs.* 75, 10 = Übers. 95; s. aber *Ḫarāǧ Jūs.* 71, 8 = Übers. 89.

9 *Bal.* 451, 16 (447, 2); *Maǧm. Anh.* I, 499, 19; *MQu. Ǧauh.* II, 262, 20.

Abū Jūsuf († 795) fügte hinzu[1]: „Und es ist ihr Eigentum, das sie unter sich vererben und verkaufen". Al-Māwardī († 1058) hat diese Bemerkung nicht übernommen, aber dafür dem Imām eine 3. Wahlmöglichkeit, nämlich die das Land zu waqfieren, als Ansicht Abū Ḥanīfa's zugeschrieben.[2] Von Mālik sagt er einmal[3]: „er machte das Land zum *Waqf* für die Mohammedaner durch den *Ḫarāǧ*, der darauf gelegt wurde," d. h. er leitete seinen *Waqf*-Charakter aus der Auflage des *Ḫarāǧ* her. Aber das *ṣulḥan* eroberte Gebiet zahlte auch den *Ḫarāǧ*, und ist doch nicht *Waqf*. Al-Māwardī überliefert aber außerdem[4] als Ansicht Mālik's: das Land werde in dem Augenblick *Waqf*, wo es erbeutet wurde, und dürfe nicht verteilt werden. Dafür bietet indessen weder der *Muwaṭṭa'* noch die *Mudauwana* in der Überlieferung Saḥnūn's einen Anhalt. In jenem[5] sagt Mālik nur, das gewaltsam eroberte Land werde *Fai'* für die Mohammedaner. In dieser[6] heißt es bezüglich der *Ǧizjat al-arḍ*, Mālik wisse nur, daß 'Omar das Land (seinen Bewohnern) belassen und unter die Eroberer nicht verteilt habe. Im Anschluß daran wird als Ansicht Ibn al-Qāsim's († 806) mitgeteilt[7]: „Jedes Land, das die Mohammedaner durch Kapitulation eroberten, ist *Fai'*, weil sie es nicht teilen dürfen, und für die Bewohner ihre Kapitulation gilt. Jedes gewaltsam eroberte Land, das den Mohammedanern belassen wurde, von dem gilt Mālik's Ausspruch, daß es nach dem pflichtgemäßen Ermessen des Imām's und seiner Umgebung zu behandeln ist". Es ist jedenfalls auffällig, daß an dieser Stelle mit keinem Wort auf die Waqfierung des Landes hingewiesen wird, obwohl in dem Abschnitt wiederholt davon die Rede ist, daß der Imām den überschüssigen Ertrag für die Bedürfnisse der Mohammedaner reserviert[8]. Ibn Rušd († 1126)

1 *Ḫarāǧ Jūs.* 75, 12 = Übers. 94.

2 *Māw., Aḥk.* 122, 11; 131, 16.

3 *Māw., Aḥk.* 131, 16 = Übers. 310, wo Fagnan ungenau übersetzt: "ce sol est immobilisé au profit des musulmans, mais est frappé du ḫarāǧ".

4 *Māw., Aḥk.* 122, 10. Zu *ḥīna ġunimat* vgl. ebenda 122, 16: *taṣīru bi-l-istīlā'i 'alaihā waqfan.*

5 *Muw. Z.* II, 330, 7.

6 *Mudauw.* III, 26, 9.

7 *Mudauw.* III, 26, 22.

8 *Juwaqqifu* oder *juḥabbisu li-nawā'ibi l-muslimīna* S. 26, 15; 28, 20. Nach *MḪa.Ḫaṭ.* VI, 21, 16 sind *ḥabasa, ḥabbasa, aḥbasa* und *iḥtabasa* synonym.

spricht vom Ungeteiltlassen, nicht von Waqfierung[1]. Sein gleichnamiger Enkel, der Philosoph († 1198), schreibt Mālik die Ansicht zu, daß das gewaltsam eroberte Land nicht zu teilen, sondern zu immobilisieren, und sein Ertrag für den Unterhalt der Krieger, den Bau von Brücken und Moscheen u. a. zu verwenden sei, sofern es der Imām nicht zu irgendeiner Zeit für angezeigt hält, es zu teilen; denn dazu sei er berechtigt[2]. Ibn Šāss († 1213), Sīdī Ḫalīl († 1365) und dessen ältere Kommentatoren, z. B. al-Mauwāq († 1492), bezeichnen die Waqfierung als *Mašhūr*.[3] Aber sie verstehen darunter nicht die Waqfierung im eigentlichen Sinn, sondern das Ungeteiltlassen[4], das indes nach ihrer Ansicht genügt, um den Verkauf der Ländereien Ägyptens, Syriens und des ʿIrāq auszuschließen, die *ʿanwatan* erobert sind. Al-Mauwāq[5] verfehlt indes nicht, die Tragweite dieses Satzes durch Anführung der Ansicht al-Laḫmī's († 1085) einzuschränken: „Ist *ʿanwatan* erobertes Land aber verteilt, dann ist dies endgültig und unterliegt nicht der Aufhebung. Darüber besteht, soviel ich weiß, kein Zweifel". Erst bei den späteren *Mutaʾaḫḫirīn* findet sich — vielleicht im Anschluß an al-Māwardī's *ḥīna ġunimat* — die Auffassung, daß das Land *Waqf* werde durch die bloße Tatsache der Eroberung, ohne daß es der gütlichen Abfindung der Eroberer oder der formellen Waqfierung bedürfe[6]. Muṣṭafā r-Ramāṣī, der Glossator von at-Tatā'ī's Ḫalīl-Kommentar, bemerkt allerdings, er wisse nicht, von wem die Theorie „von der Waqfierung durch die bloße Tatsache der Eroberung" ausgehe; denn nach Ansicht der Meister könne der Imām das Land entweder wie die sonstige Beute verteilen oder für die Bedürfnisse der Mohammedaner ungeteilt lassen.[7] Aber der Zweck, den man mit der automatischen Waqfierung verfolgte, ist weniger dunkel. Man wollte das Wahlrecht des Imām's zwischen Waqfierung und Verteilung beseitigen und willkürlichen Verfügungen über das eroberte

1 *Muqadd.* I, 271, 6ff.
2 *Bidāj. Muǧt.* I, 324, 6.
3 *MḪa. Mau.* III, 365, 33.
4 Z. B. at-Tatā'ī († 1535) in *MḪa. ʿAd.* III, 128, 37.
5 *MḪa. Mau.* III, 365, 33f.
6 *MḪa. Dar.* II, 189, 4; *MḪa. Ḫar.* III, 128, 21.
7 *MḪa. Das.* II, 189, 8; Merc., *Propr.* 76.

Land vorbeugen, zu denen Gelegenheit gegeben war, wenn die Waqfierung erst durch ausdrückliche Erklärung erfolgte[1].

Die von 'Omar I. verfügte sogenannte Waqfierung[2] war sowohl ihrem Wesen wie ihrer Ausdehnung nach etwas anderes als das, was die späteren Juristen darunter verstanden. Sie hatte einmal den Grund und Boden des eroberten Gebiets nicht restlos erfaßt und dann dem Ermessen des Imām's bei der Verfügung über das waqfierte Land keine wirklichen Schranken gezogen. 'Omar hatte zwischen Staatsdomänen *Ṣawāfī* und *Qaṭā'i'* einer- und Tributland andererseits unterschieden und nur die Ländereien beschlagnahmt, d. h. zur Staatsdomäne gemacht, die infolge der Eroberung herrenlos geworden waren, oder deren Eigentümer die mohammedanische Herrschaft nicht anerkennen wollten. Dagegen hatte er das Grundeigentum denjenigen belassen, die sich unterworfen hatten und einen bestimmten Tribut bezahlten. Von einer Verteilung des erbeuteten Lands unter die Eroberer hatte er wohl grundsätzlich Abstand genommen. Aber es ist wenig wahrscheinlich, daß er bei all den zahlreichen Gruppen ausgewanderter Araber, die sich im eroberten Gebiet festsetzten, mit gütlichem Zureden oder Gewährung von Entschädigung ebensoviel Glück hatte, wie mit den Bağīla, die sich dadurch zum Verzicht auf die von ihnen okkupierten Ländereien hatten bewegen lassen. Wahrscheinlicher ist, daß auch in diesen Fällen der tatsächlichen Inbesitznahme die nachträgliche Genehmigung in Form eines *Iqṭā'* folgte.[3] Jedenfalls hat 'Omar's gegenteilige Praxis weder Mūsā b. Nuṣair gehindert, die (herrenlos gewordenen?) Gebiete Andalusiens unter die mohammedanischen Eroberer zu verteilen[4], noch die Chalifen al-Walīd und 'Omar II., die von Mūsā vorgenommenen Verteilungen durch *Iqṭā'* zu bestätigen.[5]

---

1 Arg.: *Māw., Aḥk.* 171, 17 = Übers. 417.

2 Z. B. *Ḫarāğ Jūs.* 29, 22; 30, 15 = Übers. 38ff.; *Annali* a. XXIII 405 u. a.

3 Arg.: *Mudauw.* III, 27, 1.

4 Dozy, *Rech.* I Anhang I S. III Zl. 1; S. IV Zl. 1. 4; S. V Zl. 13; S. VI Zl. 6 = *Coleccion obr. arab.* II 199. 200. 202; vgl. auch *Bajān muğrib* II, 33 = Übers. II, 48.

5 Dozy, *Rech.* I Anhang I S. IV Zl. 16; S. V Zl. 8. 19; S. VI Zl. 8 = *Coleccion obr. arab.* II, 201. 202. 203 = Übers. 173ff.; *Coleccion obr. arab.* I, 23, 10 = Übers. 34.

Aber der waqfierte Grund und Boden der Staatsdomäne war ebensowenig unveränderlich wie der waqfierte Ertrag des Tributlands. Hatte sich 'Omar bei der Verleihung von Domanialland noch Beschränkungen auferlegt, so war 'Oṯmān mit den Verleihungen der *Qaṭā'i'* so freigebig, daß er bei den Frommen ernsten Anstoß erregte[1]. Er hatte u. a. an Mu'āwija, als dieser noch Statthalter von Syrien war, einen großen Teil des Domaniallands verliehen, das von dem Benefiziar zu einem richtigen *Waqf*, „zum unveräußerlichen Fundus für seine bedürftigen Familienangehörigen und andere bedürftige Muslims" gemacht wurde.[2] Die Staatsdomänen, die Mu'āwija als Chalifen zufielen, wurden von ihm „zur Gewinnung der Herzen", d. h. zur Verleihung von *Qaṭā'i'* an Quraišiten und andere Anhänger benutzt. Er war der erste Chalife, der sich aus Staatsgrundstücken eine Privatdomäne schuf.[3] Unter seinen Nachfolgern im Chalifat und Sultanat finden sich nicht viele, die zwischen Staatseigentum und ihrem Privatbesitz, d. h. ihrem Erbe, zu unterscheiden wußten.[4] Aber dieser Mißbrauch wurde von der Finanzverwaltung des Staats geduldiger hingenommen als der Ausfall an Tributzahlungen, den sie durch die Islamisierung zahlreicher Tributpflichtiger oder den Verkauf tributpflichtigen Lands an Mohammedaner erlitt. Deshalb reagierte sie zunächst gegen diesen Übelstand und verfügte, daß der tributpflichtige Grund und Boden unveräußerlich und von dem Tributpflichtigen aufzugeben sei, wenn dieser sich bekehrte, es sei denn, daß die Kapitulationsverträge das Grundeigentum der Nichtmohammedaner ausdrücklich vorbehalten hatten. So kam man zu der Unterscheidung zwischen *'anwatan* und *ṣulḥan* erobertem Land, und die Juristen suchten die Unveräußerlichkeit des ersteren in der Folge damit zu rechtfertigen, daß sie es nach Analogie unveräußerlicher frommer Stiftungen behandelten.[5] Aber damit be-

1 *Annali* a. XXIII S. 410. 2 Wellh., *Reich* 180. 181.

3 Lam., *Mo'āwia* 237; *Annali* a. XXIII § 776.

4 Santill., 148; *RMM* XVIII, 23; XXVI, 307; *Afr. Fr. RC* 1923, 279.

5 S. a. Arin in *RMM* XXVI, 289 Anm. 2; 291. 293. 295—297; Santill., 145. Im übrigen war die Waqfierung schon zu Mālik's Zeit nicht auf städtische Grundstücke (*ribā'*) beschränkt; sondern sie erstreckte sich auch damals schon auf Gärten (*ḥīṭān*), s. *Mudauw.* XV, 107, 21; 108, 10; 110, 11 u. a. Nach Becker (*Isl.* I, 96; II, 404) gab es bis in die Ṭūlūniden-Zeit hinein nur waqfierte *Ribā'*.

gnügten sie sich nicht. Die Verfügung des Imām's über die Domanialgüter nach Erwägungen politischer Zweckmäßigkeit hatte nicht umsonst ihr Mißfallen erregt, und so dehnten sie die Theorie vom *Waqf* auch auf die Staatsdomänen aus, indem sie das Verfügungsrecht des Imām's dem eines Verwalters frommer Stiftungen analog behandelten und ihm die Befugnis zur Verleihung von Eigentum an Domanialkulturland entzogen. Wenn es richtig ist, daß die *Waqf*-Theorie erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts d. Fl. festgestellt wurde[1], dann können die *Waqf*-Grundsätze nicht vor Ende des 2. Jahrhunderts auf das *Bilād al-ʿanwa* angewandt worden sein.

Die *Waqf*-Theorie war nicht nur ein zweckdienliches Aushilfsmittel in Fällen, wo infolge der chronischen Unruhen die staatlichen Originalregister in Verlust geraten waren, und die privaten Grundbesitzer die Gelegenheit benutzt hatten, um ihren Besitz auf Kosten der Allgemeinheit abzurunden, so daß man nicht mehr wußte, was eigentlich öffentliches und was privates Land war, wie z. B. im ʿIrāq nach dem Aufstand des Ibn al-Ašʿaṯ im Jahre 82/701.[2] Sie ließ sich auch gegen die Grundbesitzer im eroberten Gebiet verwerten, deren Rechte auf einen ordnungsgemäßen Titel: Verteilung, Verleihung oder vor dem Jahre 100 abgeschlossenen Kauf zurückgingen, sofern sie dies nicht nachweisen konnten. Allerdings war die Beweiskraft der öffentlichen Register, auf die sich in solchen Fällen die Regierung berief, angesichts der Unzuverlässigkeit der Beamten[3] nicht über jeden Zweifel erhaben. Nach al-Māwardī[4] galten sie bei Streitigkeiten über den *Ḫarāǧ*- oder *ʿUšr*-Charakter des Grundstücks nur dann als Beweismittel, wenn ihre Richtigkeit bekannt war, und die Registerführer Vertrauen verdienten. Im Maġrib wurde die bloße Erwähnung in den *Kunnāš al-Maḫzan* („Grundbuch") ebensowenig als Beweis für das Eigentumsrecht

1 Arin in *RMM* XXVI, 289.

2 *Māw.*, *Aḥk.* 170, 23 = Übers. 415; *Ḫarāǧ Jūs.* 68, 14 = Übers. 86; *Bal.* 281, 18; 282, 3.

3 Vgl. das Beispiel der marokkanischen Verwalter von *Ḥubus*-Gütern, die, bevor sie den von Mūlāi ʿAbdarraḥmān († 1859) ernannten staatlichen *Nuẓẓār* Rechnung legten, die *Ḥubus*-Güter unter sich und ihre Freunde verteilten und die alten Register vernichteten, s. *RMM* V, 443; XV, 84; vgl. auch Mill., *Ḥub.* 51ff.

4 *Māw.*, *Aḥk.* 136, 10 = Übers. 320.

des *Bait al-māl* angesehen, wie die bloße Eintragung in das *Defter* oder in die *Ḥawāla*, das Register, der Stiftung als Beweis für den *Ḥubus*-Charakter des Grundstücks[1]. Aber die Register hatten dann Beweiskraft, wenn kein besserer Gegenbeweis vorgebracht wurde[2], sofern nicht der Grundsatz Anwendung fand, daß das Grundstück dem gehört, der es im Besitz hat. Es kam nicht selten vor, daß man sich zum Nachweis von Grundstücksrechten mehr oder weniger geschickt gefälschter Titel bediente.[3]

Al-Māwardī († 450/1058), dessen *Aḥkām as-sulṭānīja* die *Waqf*-Theorie als Rechtsgrundlage für die staatliche Organisation des Liegenschaftsrechts voraussetzen, macht zwischen dem *Waqf*-Charakter der *Arḍ al-ḫarāǧīja* und der Domanialgüter keinen Unterschied. Sie können, die einen von ihrem Besitzer nicht verkauft, die andern vom Imām nicht als Eigentum verliehen werden.[4] Aber er sieht sich doch aus praktischen Gründen genötigt, bei der Verleihung von Domanialgütern zu Nießbrauch von den *Waqf*-Bestimmungen abzuweichen, die kurzfristige Vermietung vorschreiben.[5] Die *Arḍ al-ḫarāǧīja* wurde in der Folge da, wo die Verhältnisse günstig waren, zum grundsteuerpflichtigen Eigentum ihrer Besitzer.[6] Das Domanialland wurde die *Arḍ al-mamlaka* oder *amīrīja*[7] und darunter das Land verstanden, das entweder *'anwatan* oder *ṣulḥan* erobert, aber nicht Eigentum seiner Bewohner, sondern für das *Bait al-māl* reserviert (*uḥrizat*) worden war und nach Ausmessung gegen Ablieferung des *Ḫarāǧ muqāsama* vom Naturalertrag in Pacht gegeben wurde. „Solches Land kann nur nach Eigentumsverleihung durch den Sultan (*tamlīk*) verkauft, gekauft, verschenkt oder waqfiert werden. Stirbt der Pächter, so tritt sein Sohn unter den gleichen Bedingungen an seine Statt, sonst fällt es an das *Bait al-māl* zurück. Es kann der Tochter oder dem

1 *RMM* XV, 291; *Wazz.*, *Mi'j.* IX, 373, 5; Mill., *Rec.* III, 143 (Cliché 293, 33; 294, 11). 313. 314; a. A. Michaux-Bellaire in *RMM* V, 440.

2 *Wazz.*, *Mi'j.* VIII, 237, 5.

3 Wegen solcher Fälschungen s. Lam., *Mo'âwia* 227 Anm. 2; *Annali* a. XXIII S. 399; Mez, *Ren.* 326; *Nail* 26, 15; *Wazz.*, *Mi'j.* III, 81, 21.

4 *Māw.*, *Aḥk.* 170, 24; 171, 9 = Übers. 415. 417.

5 *Māw.*, *Aḥk.* 172. 23ff. = Übers. 421; s. u. S. 484 f.

6 S. S. 375; 413; 471.

7 *Maǧm. Anh.* I, 514, 1.

Vatersbruder des Verstorbenen auf Antrag verpachtet werden. Eine Abtretung an andere ist nur mit Erlaubnis des Sultans oder seines Vertreters gestattet[1]." Der *Arḍ al-mamlaka* entspricht im Maġrib das *Bilād al-Maḫzan*. Der Tendenz zur Entwickelung privaten Eigentums steht im Osten wie im Westen das Bestreben der Regierung gegenüber, die Staatsdomäne auszudehnen.

Den Gipfelpunkt dieser Entwicklung bildet die despotische Auffassung, daß der Sultan der Herr der Erde sei und deren Bewohnern an Abgaben auferlegen könne, was er für gut befinde.[2] Es war nur natürlich, daß sich die Steuereinnehmer dasselbe Recht vindizierten. „Das ist mein Land, das ich mit meinem Gelde gekauft habe, und ich mache mit ihm und seinen Bauern, was ich will" läßt ad-Dardīr[3] einen ägyptischen *Multazim* sagen und bemerkt dazu, daß er sich leider auf ein nichtiges, aber von zahlreichen 'Ulamā' bestätigtes Gutachten berufen könne, nach dem er das Recht habe, den Bauern ihr Land zu nehmen oder zu geben und ihre Lasten zu vermindern oder zu erhöhen bis über die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit hinaus. Und leider hat es auch an europäischen Gelehrten von Worms bis zu Michaux-Bellaire nicht gefehlt, die derartige despotische Erscheinungen als mohammedanisches Recht bezeichnen, ohne dabei zu bemerken, daß der Tatsache des Despotismus die Tatsache der Unbotmäßigkeit eines großen, wenn nicht des größeren Teils des islamischen Gebiets gegenüberstand. Mūlāi Zīdān (1605—1627), dessen Schreiben an den Šaiḫ Abū Zakarījā'[4] als Zeugnis für die Fortsetzung des theokratischen Kommunismus der Almohaden durch die Sa'diden angeführt wird[5], ist selbst der beste Beweis dafür, daß das Bekenntnis zum Staatskommunismus unter Umständen recht belanglos sein kann. Die Herrschaft dieses Sa'diden erstreckte sich nur auf einen

---

1 *Maǧm. Anh.* I, 514, 4. Die Einwendungen, die A. Gurland in *Grundzüge der mohammedanischen Agrarverfassung und Agrarpolitik* (Dorpater Diss. 1907) S. 45. 59. 60 gegen die Dreiteilung der Ländereien in *Arḍ 'ušrīja, Arḍ ḫarāǧīja* und *Arḍ al-mamlaka* erhebt, entbehren der Begründung.

2 Z. B. *Nuzha* 38, 21; 221, 13 = Übers. 71, 363.

3 *MḤa. Dar.* IV, 53, 32.

4 Über ihn und seine Familie s. *Nuzha* 209, 19 = Übers. 342. Er starb 1035/1626.

5 *RMM* VII, 372; XVIII, 10ff.

Teil des marokkanischen Südens, und selbst da konnte er sich nicht immer behaupten. Er mußte sich sogar gefallen lassen, daß Abū Zakarījā' ihm gegenüber die Fragen erörterte, ob es besser sei, ihn zu bekämpfen oder ihm nur dringend zum Verzicht auf sein Willkürregiment zu raten[1]. Man sagte von ihm, Mūlāi Idrīs habe ihm, als er die Plünderung von Fes beschlossen habe, einen Fußtritt versetzt, der ihn hinter den Wād al-'Abīd (im mittleren Atlas) zurückgeworfen habe.

Aber selbst da, wo der Staat stark genug war, um die Sozialisierung des Bodens durchzuführen, erwiesen sich schließlich die Verhältnisse stärker als er. So hatte Mohammed 'Alī (1769—1849) in seinen ägyptischen Anfängen fast den ganzen Grund und Boden des Nillands zum Staatseigentum erklärt und nur an Wohnhäusern in den Städten und Dörfern und an Gärten in der Nähe der Städte ein Privateigentum anerkannt, das er aber von Zeit zu Zeit mit beträchtlichen Auflagen belastete. Auf dem Lande hatte er die Zwischeninstanz der *Multazimīn* beseitigt, die gegen Vorauszahlung eines Jahresbetrags die Steuern der Ländereien einer oder mehrerer Gemeinden pachteten, und die Bauern zu einer Art Königsbauern gemacht. Bei der Katastrierung, die er 1228/1813 vornehmen ließ, wurden alle angebauten oder anbaufähigen Ländereien auf die Namen der Gemeinden eingetragen und in Stücken von 3 bis zu 5 *Faddān* an die Fellachen zur Nutzung gegen Ablieferung eines ihrer Ertragfähigkeit entsprechenden *Ḫarāǧ* gegeben. Die nicht anbaufähigen Ländereien wurden von der Katastrierung ausgeschlossen (sog. *Ib'ādījāt*, d. h. terres écartées sc. du cadastre) und zwecks Urbarmachung an vermögende Beamte und Notabeln als Eigentum verliehen. Aber dieses Eigentum durfte zunächst nur vererbt, nicht verkauft werden. Die von der Katasterverwaltung erteilten Eigentumstitel (*taqsīṭ*) trugen einen entsprechenden Vermerk. Das Dekret vom 5. Moḥarram 1258/1842 hob diese Beschränkung auf und gab den Konzessionären das Recht, *Ib'ādīja*-Ländereien zu verkaufen und zu verschenken. Ganze Komplexe von Gütern (*šiflik*) wurden an Mitglieder der vizeköniglichen Familie, unter 'Abbās Pāšā († 1854) gelegentlich auch an hohe Beamte verliehen. Den Inhabern von *Ḫarāǧ*-

1 *Nuzha* 214, 7; 221, 7; 222, 21; 241, 1 = Übers. 350. 363. 366. 400.

Land gestattete das Dekret vom 23. Ḏū l-Ḥiǧǧa 1263/1846 ihr Land zu verpfänden und auf Grund gesetzlicher Titel oder vor Zeugen zu zedieren. Weitere Lockerungen des Systems brachte die *Loi territoriale* vom 24. Ḏū l-Ḥiǧǧa 1274/5. VIII. 1858. Danach darf wer wenigstens 5 Jahre lang staatliches *Ḫarāǧ*-Land im Besitz hatte und dafür die Steuern zahlte, nicht mehr in seinem Recht gestört werden. Er kann sein Land verpfänden, auf drei Jahre verpachten, es auf einen andern übertragen und erhält volles Eigentumsrecht (*milk*), wenn er Bauten errichtete, Bäume pflanzte oder einen Bewässerungsgraben zog. Das Dekret vom 22. Šaʿbān 1282/10. I. 1866 gestattete die Übertragung von *Ḫarāǧ*-Ländereien durch Vermächtnis, machte aber ihre Stiftung als *Waqf* von der Genehmigung des Ḫedīw abhängig. Das *Muqābala*(Ablösungs)-Gesetz vom 13. Ǧumāda II 1288/30. VIII. 1871 gewährte volles Eigentumsrecht an die Inhaber von *Ḫarāǧ*-Land, die für 6 Jahre die Steuern im voraus bezahlten. Die *Muqābala* wurde allerdings durch das Dekret vom 6. I. 1880 abgeschafft; aber die Inhaber von *Ḫarāǧ*-Land behielten ihr Eigentumsrecht, das sie durch Zahlung des ganzen Ablösungsbetrags oder durch Teilzahlung erworben hatten. Zwischen dem *Ḫarāǧ*-Land und dem zehntpflichtigen *Milk*-Land bestand nur noch der Unterschied, daß das erstere nur mit Zustimmung des Ḫedīw als *Waqf* gestiftet werden konnte. Durch das Dekret vom 15. IV. 1891 wurden die Eigentümer von *Ḫarāǧ*-Land, die die *Muqābala* nicht bezahlt hatten, denen gleichgestellt, die die Ablösung ganz oder zum Teil bewirkt hatten. Seitdem gab es also keine staatlichen *Ḫarāǧ*-Ländereien mehr. Das Dekret vom 3. IX. 1896 bestimmte ausdrücklich: „On appelle biens *milk* ceux, sur lesquels les particuliers ont un droit entier de propriété, y compris les terres *ḫarāǧīja*[1]".

Manfaʿa-Berechtigungen.

Die Anerkennung des Eigentumsrechts der Inhaber von *Ḫarāǧ*-Land durch den Gesetzgeber der ägyptischen Regle-

1 Artin, *Propr. fonc.* 89ff.; *EI* s. v. *Khedīw* Bd. II, 1016 l.; 1025 r.; Gatteschi, *Propr. fonc.* 459; Moursy, *Propr. Eg.* 97. 108; Worms, *Rech.* 219. 431 Anm. 1. Wegen der islamrechtlichen Theorien, an die die Entwickelung der *Ḫarāǧ*-Ländereien zum *Milk* anknüpft s. o. S. 452—454.

ments von 1858 und 1896 bildet den Schlußstein der Entwickelung eines Gewohnheitsrechts, das den Mißständen in der Bewirtschaftung und Verwaltung waqfierter Staats- und Privatgüter abzuhelfen suchte[1]. Schon im vorislamischen Ägypten hatte man statt der befristeten Pacht (μίσθωσις) zu der Pacht auf unbestimmte Zeit mit emphyteutischem Charakter greifen müssen, ja man hatte sogar das vererbpachtete Land in garantierten Besitz (γῆ ἰδιόκτητος) verwandelt, um das Interesse an der Wieder- bzw. Neugewinnung von Kulturland zu wecken und wachzuhalten.[2] Der islamische Staat sah sich den gleichen Schwierigkeiten gegenüber und reagierte auf sie in analoger Weise, indem er das gewohnheitsrechtliche Gebilde der sogenannten *Kirā' mu'abbad*[3] oder *Kirā'* bzw. *Manfa'a 'alā t-tabqija*[4], ein ewiges Nutzungsrecht oder Erbpachtrecht an dem waqfierten Staats- oder Privatland, duldete und anerkannte, auf dem jemand Gebäude oder Pflanzungen angelegt, oder das er in Ackerland verwandelt hatte.

Nach al-Ḥaṭṭāb[5] († 953/1546) wird das Eigentum an den Sachen (*a'jān*) durch Kauf (*bai'*), an den Nutzungen durch Miete (*iğāra*) erworben. Aber er bemerkt auch, daß man unter Kauf im weitesten (*a'amm*) Sinn sowohl den Kauf der Sachen wie den der Nutzungen verstehe. Nach aš-Šāfi'ī[6] ist die Miete (*iğāra*) eine Art des Kaufs; denn jede Art des Kaufs sei die Übertragung des Eigentums von einem der Kontrahenten auf den andern. So werde bei der *Iğāra* das Eigentum an der Nutzung, die in dem Sklaven, dem Haus oder dem Tiere bestehe, auf den Mieter (*musta'ğir*) für die ausbedungene Zeit

1 S. a. *RMM* XXVI, 304; Santill., 349.

2 Rostow., *Röm. Kolonat* 31. 150. 151.

3 Santill., 349. Man gebraucht auch *širā' mu'abbad*: *MḪa. Mau.* IV, 275, 22 und *bai' 'alā t-tabqija*: *MḪa. Ḫar.* VI 151, 13.

4 *Wāzz., Mi'j.* VIII, 131, 12. 23; *RMM* XV, 299; Santill., 349. Im gleichen Sinne wird auch *istimrār* gebraucht s. *Wāzz., Mi'j.* VIII, 28, 6 *adina lahū fī l-istimrāri 'alā ġarsihī* „der Qāḍī erlaubte ihm die ewige Dauer seiner Pflanzung auf *Ḥubus*-Land" und *al-aḥkār al-mustamirra* „die ewigen Nutzungsrechte" in *MḪa. 'Ad.* VII, 79, 35. Vgl. auch *Istimrār al-milk* "la continuité de la propriété, l'acte de possession continue" Mill., *Rec.* I, 110. 373; II, 211.

5 *MḪa. Ḥaṭ.* IV, 223, 32; 225, 34.

6 *Umm* III, 251, 8.

übertragen, so daß dieser das meiste Recht auf die Nutzung hat, die er vom Eigentümer erworben hat. Und gleichzeitig werde der Eigentümer (des Sklaven), Hauses oder Tieres Eigentümer des Gegenwerts (*'iwaḍ*), den er dafür genommen hat. Auch Mālik[1] hatte die *Iǧāra* als eine Art Kauf bezeichnet. Daß dies nicht nur juristische Konstruktion ist, ergibt sich aus dem Gebrauch von *bai'* (verkaufen), das in einer Reihe älterer Stellen vermieten (d. h. die Nutzung verkaufen) bedeutet.[2] Von den Ẓāhiriten wird allerdings die Zulässigkeit des Verkaufs von Nutzungen bestritten, da sie nicht erschaffen seien, und Allah den Verkauf von nicht erschaffenen Dingen verboten habe.[3]

Das Eigentum an der Nutzung kann wie das Eigentum an der Sache entgeltlich oder unentgeltlich übertragen werden. Unentgeltliche Übertragung liegt vor bei der *'Umrā* und der *'Ārīja*, entgeltliche Übertragung bei der Sach- oder Dienstmiete (*kirā'* oder *iǧāra*). Die *'Umrā* ist die Schenkung der Nutzungen einer Sache an jemand für die Zeit des Lebens des Schenkers oder des Beschenkten, oder solange dieser männliche Erben hat[4], — im Gegensatz zur *Hiba*, bei der das Eigentum der Sache verschenkt wird. Die *'Ārīja* wird von Ibn 'Arafa als die vorübergehende unentgeltliche Übertragung des Eigentums an der Nutzung bezeichnet[5] und kann von jedem Eigentümer der Nutzung vorgenommen werden, auch wenn sein Eigentum nur auf Leih- oder Mietvertrag beruht, solange er nicht entweder kraft Gesetzes in seiner Verfügungsfähigkeit beschränkt ist[6], oder als Kommodatar oder Mieter der *Manfa'a* deren Weiterübertragung kraft ausdrücklicher Vertragsbestimmung nicht vornehmen darf.[7] *Iǧāra* und *Kirā'* sind synonym und bezeichnen die Eigentumsübertragung der Nutzung für eine bestimmte Zeit und gegen ein bestimmtes Entgelt. *Iǧāra* soll allerdings

1 *Muw. Z.* III, 171, 20.

2 Z. B. *Mudauw.* X, 51, 11; XII, 3, 2; *Musl., Ṣaḥ. V*, 19, 20; *Bal.*, Gloss. s. v.; vgl. auch unten S. 489 Anm. 6.

3 *Muw. Z.* III, 171, 23; vgl. *MQu. Ǧauh.* I, 259, 13.

4 *Muw. Z.* III, 224, 2ff.; *MḪa. Ḫar.* VII, 111, 12; Wens., *Handb.* s. v. *'Umrā*, wo auch eine Reihe Traditionen angeführt werden, die sie verbieten. S. a. Goldz., *Muhd. St.* II, 80.

5 Z. B. *MḪa. Mau.* V, 268, 7; vgl. auch *MQu. Ǧauh.* I, 350, 28.

6 *MḪa. Dar.* III, 434, 15.

7 *'Iqd* II, 131, 4 = *MḪa. Ḥaṭ.* V, 268, 29.

insbesondere von der Eigentumsübertragung der Nutzung von Menschen, *Kirā'* von der Eigentumsübertragung der Nutzung von Sachen gebraucht werden[1]. Nach Ibn 'Arafa ist die *Iǧāra* der Verkauf der Nutzung einer beweglichen Sache — mit Ausnahme eines Schiffs oder eines unvernünftigen Tieres — für ein Entgelt, das nicht in einem Teil der Nutzung besteht[2], und von dem je ein Teil einem Teil der Nutzung entspricht[3]. Von der Hausmiete sagt Ibn Rušd — nach Ibn al-Qāsim's Vorgang[4] —, sie sei eine Art des Kaufs und werde namentlich hinsichtlich der Frage des Risikos (*ġarar*) und der Unbestimmtheit (*ǧahl*) wie der Kauf behandelt. Der gleichen Ansicht ist auch Sīdī Ḫalīl.[5] Dagegen bezeichnet Ibn 'Arafa den Kauf als ein Tauschgeschäft über Dinge, die nicht Nutzungen sind.[6] Hat jemand das Recht ein Haus auf Jahre zu bewohnen an einen andern verkauft, so liegt kein Verkauf, sondern Vermietung vor.[7]

Die Eigentumsübertragung der *Manfa'a* erfolgt grundsätzlich nur auf Zeit. Es gibt nach dem Gesetz nur ein Rechtsinstitut, wo diese Übertragung auf ewig, d. h. auf solange zulässig ist, als die zugrunde liegende Sache besteht, nämlich den *Waqf*. In den übrigen Fällen endet das Nutzungsrecht mit Ablauf einer Frist, die entweder im Vertrag ausdrücklich bestimmt oder durch die Verwendung der Nutzung — zum Wohnen oder zur Garten- oder Feldwirtschaft — bedingt oder durch den Brauch für ähnliche Fälle festgelegt ist.[8] Gewohnheit und Brauch haben wesentlich dazu beigetragen, diese Frist zu verlängern und unter Umständen zu verewigen.[9] Die Anfänge der späteren Entwickelung finden sich bereits in der *Mudauwana*, wo sich Ibn al-Qāsim bei Behandlung der Anlage auf fremdem Grund und Boden grundsätzlich für das *Naqḍ*[10], d. h. für die

1 *MḪa.Ḥaṭ.* V, 389, 14. 16; *MḪa. Dar.* IV, 2, 9.

2 Zum Unterschied von der *Musāqāt* s. o. S. 390.

3 Z. B. *MḪa.Ḥaṭ.* V, 389, 10; *MḪa. Seign.* S. 339.

4 *Muqadd.* II, 335, 3; *Mudauw.* XI, 152, 12; 195, 15; 184, 17; 192, 22; 193, 4.

5 *MḪa.Ḫar.* VII, 43, 7.

6 S. a. *MḪa. Dar.* III, 2, 5; *MḪa.Ḥaṭ.* IV, 225, 3ff.

7 *Mudauw.* X, 51, 11.

8 *Mudauw.* XIV, 219, 15; XV, 165, 3ff.; *MḪa. Mau.* V, 270, 35; *MḪa. Ḫar.* VI, 126, 7; *MḪa. Dar.* III, 440, 3; *MḪa. Das.* III, 440, 1.

9 Amar, *Mi'jār* II, 294ff.

10 *Naqḍ* ist das Wegreißen und Wegschaffen des *Nuqḍ*, s. *MḪa. Das.* IV,

Verpflichtung des Errichters zum Wegreißen, und gegen die *Tabqija*[1], d. h. gegen seine Berechtigung sie dauernd zu behalten, entschieden hat. Der Vorgang, an den man anknüpfte, war die *Šuf'at al-anqāḍ*[2], das Vorkaufsrecht an der Anlage auf dem Grundstück eines andern, eine der vier Fragen, in denen Mālik als erster das *Istiḥsān*, d. h. Zweckmäßigkeitserwägungen, zugelassen haben soll. Hat jemand zwei Leuten gestattet, auf einem ihm gehörigen Bauplatz einen Bau nach seinen Weisungen zu errichten, und der eine von ihnen seinen Anteil am Bau (*nuqḍ*) an einen Dritten verkauft, dann kann nach Ibn al-Qāsim[3] der Eigentümer des Bauplatzes den fraglichen Anteil zum Wert im abgebrochenen Zustand übernehmen, ohne Rücksicht darauf, daß an den Dritten zu einem höheren Preise verkauft war. Ist aber der Verkaufspreis niedriger als jener Wert, dann kann der Grundeigentümer den Anteil zum Verkaufspreise übernehmen. Lehnt der Grundeigentümer ab, so hat der Miterbauer vor dem Käufer ein Vorrecht.

Verlangt der Grundeigentümer sein Grundstück vor Ablauf der Nutzungsfrist zurück, so hat er dem Benefiziar zu ersetzen, was dieser im Interesse der Nutzung aufgewendet hat[4]. Nach Ablauf der Frist ist der Benefiziar ein *Muta'addī*[5] und wird

---

96, 21. *Nuqḍ* wird in *MḪa. Dar.* IV, 91, 10 als das abgebrochene Baumaterial (Steine, Ziegel, Bretter) erklärt, ebenso wie die *Zīna* in *Wāzz., Mi'j.* VII, 337, 17; 340, 16. Wegen des *Nuqḍ* des Mieters s. *MḪa. Mau.* IV, 497, 15. *Nuqḍ* und *Inqāḍ* sind aber auch — wie die *Zīna* und das *Nazl* (il fabbricato o la piantagione, s. *Testi Giurid.* 12) — das auf fremdem Grund und Boden errichtete Gebäude (Santill., 358), das dem gehört, der es errichtete, s. *MḪa. Mau.* V, 409, 1; *MḪa. Ḥaṭ.* V, 409, 3.

1 *Wāzz., Mi'j.* VIII, 123, 7; 133, 13.

2 *MḪa. Dar.* III, 480, 22; *MḪa. Das.* III, 480, 26; *Wāzz., Mi'j.* VII, 320, 7; vgl. auch *EI* s. v. *Istiḥsān*; Santill., 56. 57.

3 *Mudauw.* XIV, 108, 18ff.; 220, 3; *MḪa. Mau.* V, 318, 10; *MḪa. Ḥaṭ.* V, 318, 5.

4 *MḪa. Mau.* V, 271, 9; *MḪa. Ḥaṭ.* V, 271, 1; *MḪa. Ḫar.* VI, 126, 15; *MḪa. Dar.* III, 440, 18; *MḪa. Das.* III, 440, 14f.; wegen der Satio und Implantatio vgl. auch Spies in *Z. f. vgl. Rechtswi.* 1929 Bd. XLIV, 82ff.

5 *Ġaṣb* wird grundsätzlich nur von der Wegnahme der Sache, des *'Ain*, *Ta'addī* von der Anmaßung der *Manfa'a* gesagt, s. *MḪa. Ḥaṭ.* V, 274, 10. 16. 17: „Die Anmaßung von Nutzungen, wie das Bewohnen oder Bepflügen eines Grundstückes, ist *Ta'addī*, nicht *Ġaṣb*", vgl. auch *MḪa. Ḫar.* VI, 141, 31; *MḪa. 'Ad.* VI, 129, 32; 141, 1.

wie ein *Ġāṣib*[1] behandelt; d. h. er hat je nach Wahl des Eigentümers die Anlage — Gebäude oder Pflanzung —, die er auf dessen Grund und Boden errichtete, entweder wegzureißen und den früheren Zustand wiederherzustellen oder sich mit der Zahlung des Werts abfinden zu lassen, den die Anlage in abgebrochenem oder herausgerissenem Zustand (*manqūḍan* oder *maqlūʿan*) haben würde, abzüglich einmal der Kosten, die für den Abbruch und die Wiederherstellung des früheren Zustands aufzuwenden wären, und dann der Miete für das Grundstück im unbebauten Zustand — *barāḥan* — während der Zeit der eigenmächtigen Innehabung.[2] „Der Grundeigentümer hat nicht das Recht, dem *Ġāṣib* gegen Zahlung des Werts den Grund und Boden zu belassen"[3]. Wohl aber darf er ihm gegen Zahlung des Werts den Bau belassen, den er „auf eigenmächtig in Besitz genommenen Pfosten oder Balken" errichtete.[4] Die Ausnahme erklärt sich vermutlich durch die Anwendung der Regeln über die Verarbeitung von Materialien[5] oder durch eine Reminiszenz an die Bestimmung: „es ist erlaubt Säulen zu verkaufen, auf denen sich ein Bau befindet"[6].

Bei eigenmächtiger Inbesitznahme und Bewirtschaftung von Ackerland kommt es auf den Zeitpunkt an, in dem der Eigentümer die Rückgabe seines Landes verlangte. Ist zu dieser Zeit die Saat zwar aufgegangen, aber noch so klein, daß sie in herausgerissenem Zustand für den eigenmächtigen Besteller kein Interesse hat, so übernimmt sie der Grundeigentümer ohne Zahlung irgendwelcher Entschädigung. „Er darf sich in diesem Falle mit dem Besteller nicht dahin einigen, daß dieser gegen Zahlung einer Miete auf dem Grundstück bleibt;

---

1 *MḪa.Ḫar.* VI, 127, 5; *MḪa. Mau.* V, 271, 3; *MḪa. Dar.* III, 440, 36; *MḪa. Das.* III, 440, 23, wo indessen zu Gunsten des Inhabers eines langfristigen Nutzungsvertrags eine Ausnahme gemacht wird.

2 *MḪa. Mau.* V, 287, 31; *MḪa. Dar.* III, 455, 12. 34; 449, 16; *MḪa. Ḫar.* VI, 143, 1.

3 *MḪa. Das.* III, 455, 13.

4 *MḪa. Das.* III, 449, 8f., wo die Erwähnung des Grund und Bodens in diesem Zusammenhang (s. *MḪa. Dar.* III, 449, 9; *MḪa.Ḫar.* VI, 136, 28) beanstandet wird.

5 *MḪa. Mau.* V, 281, 27; *Mudauw.* XIV, 70, 20; 71, 5; 73, 15. 20; vgl. Spies in *Z. f. vgl. Rechtswi.* 1929 XLIV, 74ff.

6 *Mudauw.* X, 50, 19; *MḪa. Dar.* III, 13, 36.

denn das würde zu einem Verkauf der Saat führen, bevor sich zeigt, daß die Frucht gut ist. Da der Grundeigentümer die Saat ohne Entgelt nehmen kann, sie aber gegen Miete dem Besteller beläßt, so wäre diese Miete eigentlich das Entgelt (für die Saat), d. h. ein Verkauf auf ewig, und das wäre unzulässig[1]." Ist die Saat gewachsen, aber die Zeit zur Bestellung des Felds mit andern Früchten noch nicht vorbei, dann kann der Grundeigentümer wählen, ob der Besteller sie herausreißen soll, oder ob er ihm ihren Wert in herausgerissenem Zustand abzüglich der Kosten des Herausreißens u. a. bezahlen will. Ist die Zeit der Bestellung des Felds mit andern Früchten vorbei, so gehört die Ernte dem eigenmächtigen Besteller, und er hat dem Grundeigentümer ein Jahr Pacht für das Land im unbebauten Zustand zu zahlen.[2] Diese Lösung ist umstritten; Sīdī Ḫalīl hat sich der Ansicht al-Laḫmī's angeschlossen,[3] der hier — wie im Falle der eigenmächtigen Errichtung einer Anlage auf fremdem Grund und Boden[4] — zwischen der Miete für das Land und dem Ertrag der darauf errichteten Anlage unterscheidet und jene dem Grundeigentümer, diesen dem *Ġāṣib* für die Dauer seiner Innehabung zuweist. Indes ist zu beachten, daß der Begriff des *Ġāṣib* durch Brauch und Gewohnheit wesentlich eingeschränkt wurde. „Wer als erster seine Pflanzung auf das (unbebaute) Land eines andern gesetzt hat, ist kein *Ġāṣib* gegenüber dem Grundeigentümer, weil er weiß, daß dieser die Pflanzung nach dem geltenden Gewohnheitsrecht genehmigt. Das ist eine durch den Brauch anerkannte Genehmigung, die einer ausdrücklichen Genehmigung gleichkommt." So der Muftī von Granada Ibn Lubb[5] († 782/1380), „an dessen Gutachten über das Erlaubte und Verbotene wir uns halten"[6]. Schon vor ihm

---

1 So *MḪa.Ḫar.* VI, 151, 11; *MḪa. Das.* III, 462, 25; *MḪa. Mau.* V, 294, 14ff.; 295, 30; *Mudauw.* XI, 176, 11. 18; XV, 166, 10.

2 *MḪa.Ḫar.* VI, 151, 8ff.; 152, 3; *MḪa. Mau.* V, 294, 2ff.; 296, 1; *MḪa. Dar.* III, 462, 12ff.; *MḪa. Das.* III, 462, 18ff.

3 *MḪa. Das.* III, 463, 5ff.

4 S. die Kommentare zu Ḫalīl's: *wa kirā'u arḍin bunijat* z. B. *MḪa. Mau.* V, 282, 20; *MḪa.Ḫar.* VI, 137, 17; *MḪa. Dar.* III, 450, 3; *MḪa. Das.* III, 450, 4.

5 Amar, *Mi'jār* II, 295; vgl. Mill., *Ḥub.* 43.

6 So al-Mauwāq in *Nail* 220, 18.

hatte Sīdī Ḫalīl's Lehrer al-Manūfī († 749/1348)[1] mit Bezug auf die mit der *Ḥikr*-Abgabe belasteten Hausgrundstücke in Ägypten gesagt: „Es ist bei uns Brauch, daß der Grundeigentümer den Eigentümer der Anlage nicht heraussetzen darf. Dieser ist wie jener“[2]. Und einen ähnlichen Brauch stellte auch Mohammed b. ʿAbdalʿazīz at-Tāzġadrī († 832 oder 833/1428)[3] für den Maġrib al-aqṣā fest.[4]

Hat jemand im guten Glauben an seine Berechtigung als Käufer oder Mieter eine Anlage auf einem Grundstück errichtet, dessen Besitz ihm vom wirklichen Eigentümer bestritten wird, so wird diesem aufgegeben, ihm den Wert der Anlage, so wie sie steht, zu ersetzen. Lehnt der Grundeigentümer ab, so wird der *Ḏū šubha* (d. h. wer sich in Ungewißheit oder Irrtum befindet) aufgefordert, ihm für das Grundstück den Wert zu zahlen, den es im unbebauten Zustand hat. Lehnt auch er ab, dann wird entschieden, daß sie beide Miteigentümer einer Gemeinschaft sind, an der der eine mit dem Wert des unbebauten Grundstücks, der andere mit dem Wert seiner Anlage beteiligt ist. Maßgebend sind die Werte am Tage dieser Entscheidung.[5] Diese Bestimmungen gelten indes nicht für eine Anlage, die jemand in gutem Glauben auf *Ḥubus*-Land errichtete. Er hat sie wegzureißen und die Materialien wegzuschaffen; denn — so heißt es bei al-Ḥaṭṭāb zur Begründung — es ist niemand vorhanden, der ihm die Unkosten oder den Wert der stehenden oder der abgerissenen Anlage bezahlte. „Findet sich aber jemand, der sie auf Abbruch übernähme, dann hat er darein zu willigen.“[6] Nach ad-Dardīr[7] kann der Verwalter der Stiftung, der *Nāẓir*, anstatt der Regel des Wegreißens die Übernahme auf Abbruch verfügen, wenn die Anlage dem *Ḥubus* zum Vorteil

1 Über ihn s. *MḪa. Ḥaṭ.* I, 5, 16; 10, 5.

2 *MḪa. Ḥaṭ.* V, 319, 3; *MḪa. Dar.* III, 480, 15; *MḪa. Das.* III, 480, 15; *MḪa. ʿAd.* VII, 79, 35.

3 Über ihn s. *Salwa* II, 123; *Nail* 290, 37.

4 S. u. S. 490 bei Anm. 4. Vgl. auch das Gutachten des ʿAbdalqādir al-Fāsī († 1091/1680) in *RMM* XV, 298.

5 *Mudauw.* XIV, 75, 15; 76, 5ff.; 142, 19; *MḪa. Mau.* V, 300, 29; *MḪa. Ḥaṭ.* V, 300, 14; *MḪa. Ḫar.* VI, 155, 1; VII, 100, 14; *MḪa. ʿAd.* VI, 155, 8; *MḪa. Dar.* III, 467, 5; IV, 96, 30; *MḪa. Das.* III, 467, 13; IV, 96, 16.

6 *MḪa. Ḥaṭ.* V, 301, 12.

7 *MḪa. Dar.* III, 468, 2.

gereicht, und Mittel vorhanden sind. Ad- Dasūqī[1] verzeichnet die abweichende Ansicht Ibn al-Ḥāğğ's, nach dem die Anlage auf einem *Ḥubus*-Grundstück für bestimmte Genußberechtigte so zu behandeln ist wie die Anlage auf *Milk*-Land.

Neben der zeitlich begrenzten *Manfa'a*-Berechtigung gibt es aber auch *Manfa'a*-Berechtigungen auf Ewigkeit. Grundsätzlich schließt das Eigentum am Grund und Boden auch das Eigentum an den darauf errichteten Gebäuden und Baumpflanzungen, das Eigentum an den Gebäuden und Baumpflanzungen auch das Eigentum am Grund und Boden in sich.[2] „Wem ein Stück Land oder ein Gebäude gehört, dem gehört auch der Luftraum — *hawā'* — darüber, soweit als möglich."[3] Dieser Luftraum kann in Schichten von etwa 10 Ellen Höhe zwecks Errichtung von Baulichkeiten auf ewig verkauft werden. Ibn Salmūn[4] gibt für diesen Kauf folgendes Formular: „X kaufte von Y so und so viel Ellen (Luftraum) über dem Dache des nach der Qibla zu liegenden Zimmers seines Hauses, um darauf nach dem und dem Plan einen leichten Oberbau (*ġurfa*) zu errichten, dessen Mauern — aus Stampferde (*ṭūb*) oder Ziegeln — so und so hoch und so und so dick sind. Der Zugang ist von der und der Seite, der Abort befindet sich da und da. Den Fußboden legt der Verkäufer oder der Käufer ... Die Instandhaltung des Fußbodens liegt dem ob, der ihn legte. Ist darüber nichts gesagt, dem Käufer; denn er ist sein Grund und Boden (*arḍ*). Nach anderen dem Eigentümer des unteren Stocks; denn er ist sein Dach". Der Erwähnung des Bauplans im Vertrag bedarf es nicht, wenn die gekaufte Luftschicht unmittelbar über der Erde liegt; denn da fehlt das Interesse, „das der Eigentümer des unteren Stocks an einem leichten Oberbau, der des oberen Stocks an einem massiven Unterbau hat"[5]. Der Käufer der Luftraumschicht kann diese bzw. die Baulichkeit, die er darin errichtete, weiterverkaufen[6], die Schicht über seinem Dach

1 *MḤa. Das.* III, 468, 2.

2 *MḤa. Dar.* III, 171, 24ff.; *MḤa. Das.* III, 171, 23.

3 *MḤa.Ḥaṭ.* IV, 276, 8.

4 *'Iqd* I, 171, 2.

5 *Mudauw.* X, 51, 5; *MḤa.Ḥaṭ.* IV, 275, 26; *MḤa. Dar.* III, 14, 19; *MḤa. Das.* III, 14, 18f.; *MḤa.Ḫar.* V, 21, 5.

6 Nach *'Iqd* I, 171, 9 nur mit Erlaubnis des Eigentümers des unteren Stocks.

aber nur mit Erlaubnis seines Verkäufers[1]. Dieses Stockwerkseigentum wirkt sowohl gegen die Erben des Grundeigentümers, wie gegen den Käufer des Grundstücks.[2] Das Gleiche gilt, wenn ein Grundeigentümer jemandem nicht auf Zeit, sondern auf Ewigkeit das Recht verkaufte, die Balken auf seine Mauer aufzulegen. „Dann haben der Grundeigentümer oder seine Erben oder der Käufer des Grundstücks die Stützmauer wiederherzustellen, wenn sie eingefallen ist, und das Eigentum des Käufers jenes Rechts bzw. seiner Erben bleibt bestehen.“[3] Es gab also für denjenigen, der auf den sogenannten *Ribā'*[4], städtischen Grundstücken, im Privatbesitz Baulichkeiten mit Zustimmung des Eigentümers errichten wollte, die Möglichkeit zur dauernden Sicherstellung seiner Anlage. Bei den *'Aqār*, den ländlichen Grundstücken, im Privatbesitz war es möglich, langfristige *Musāqāt*-Verträge auf 10, 30, 50 Jahre abzuschließen[5] und dem Pächter so oder in der Form der *Muġārasa* eine Entschädigung für seine Anlage zu gewähren, die der Instandsetzung des Grundstücks diente. Schon Mālik und nach ihm Saḥnūn[6] hatten in gewissen Grenzen ein Erbrecht der Abkömmlinge des verstorbenen Pächters an dessen Pachtgrundstück anerkannt.

Bei den *Ḥubus*-Grundstücken lag die Sache anders. Da waren Institute wie der *Bai' al-hawā'* und die langfristigen Mietverträge wenigstens in der Theorie verpönt. Auch die *Muġārasa* war nicht zulässig.[7] Die Mietszeit durfte bei Privat-*Ḥubus*-Grundstücken 2—3 Jahre, bei öffentlichen *Ḥubus* 4 Jahre für Feld-, 1 Jahr für Hausgrundstücke grundsätzlich nicht über-

---

1 *MḪa. Ḥaṭ.* IV, 276, 6; *MḪa. Dar.* III, 14, 30.

2 *MḪa. Ḥaṭ.* IV, 276, 12.

3 *MḪa. Mau.* IV, 275, 8f.; *MḪa. Ḥaṭ.* IV, 276, 10; *MḪa. Ḫar.* V, 21, 15; VI, 62, 15; *MḪa. Dar.* III, 14, 38; *MḪa. Das.* III, 14, 28.

4 Die Grundstücke — *Uṣūl* — zerfallen nach *'Iqd* I, 160, 1 in *Ribā'* und *'Aqār*. Zu den ersteren werden Häuser, Läden, Öfen (*afrān*), zu den letzteren Saatfelder (*fadādīn*), Gärten und Weinberge (*kurūm*) gerechnet.

5 *Mudauw.* XII, 13, 3; vgl. die Kommentare zu Ḫalīl's: *wa-sinīna mā lam taktur ǧiddan bilā ḥaddin*, z. B. *MḪa. Ḥaṭ.* V, 381, 9. Dagegen sind Mietverträge über Grundstücke grundsätzlich nur bis zu 20 Jahren zulässig, s. *Mudauw.* XI, 160, 15; *'Amalījāt* 343, 7.

6 *Mudauw.* IX, 156, 16; XII, 17, 12.

7 *'Iqd* II, 99, 3; Amar, *Mi'jār* II, 135; *Wāzz., Mi'j.* VIII, 332, 1f.

steigen[1]. Man befürchtete, der Mieter würde sich bei längerer Dauer der Mietzeit als Eigentümer des Grundstücks aufspielen, und konnte sich auf die von Mālik[2] überlieferte Tradition berufen, in der der Sohn des ʿAbdarraḥmān b. ʿAuf beim Tode seines Vaters, eines langjährigen Mieters von Grundstücken, sagte: „Ich hatte angenommen, sie gehörten uns, weil sie solange in seinem Besitze waren". Eine ähnliche Gefahr bestand wenigstens bezüglich eines Teils des Ḥubusgrundstücks, über das ein Anpflanzungsvertrag abgeschlossen war, besonders dann, wenn der *Waqf* keine Mittel hatte[3]; denn bei der *Muġārasa* war in der Regel ausgemacht[4], daß die Baumpflanzung und das Land, auf dem sie stand, zwischen dem Grundeigentümer und dem Pflanzer zur Hälfte oder sonst wie geteilt werden sollte.

Aber über dem Prinzip der formellen Erhaltung des status quo der *Ḥubus*-Güter kam deren materielle Erhaltung zu kurz. Ließ schon der Zustand der Mietwohnungen in Privathäusern zu wünschen übrig, da der Eigentümer zur Vornahme großer Instandsetzungen nicht verpflichtet war[5], so hatte dieser wenigstens ein Interesse an der Erhaltung des Verkaufswerts seines Gebäudes, und man überließ es ihm, ob er etwaige Einrichtungen des Mieters übernehmen oder durch diesen wegreißen lassen wollte.[6] Bei den *Ḥubus*-Grundstücken fehlte ein entsprechendes Interesse. Sie waren ja grundsätzlich unveräußerlich[7] und konnten eigentlich nur zu ganz bestimmten öffentlichen Zwecken (Erweiterung einer Hauptmoschee, einer öffentlichen Straße oder eines Friedhofs) gegen Entschädigung eingezogen werden.[8] Auch der Tausch eines brachliegenden Stiftungslands gegen ein ertragfähiges Grundstück war nicht

1 *MḪa. Mau.* VI, 47, 5; *MḪa. Ḥaṭ.* VI, 47, 18—33; *ʿIqd* II, 102, 15; *MḪa. Ḫar.* VII, 99, 16; *MḪa. Dar.* IV, 96, 1f.; *MḪa. Das.* IV, 96, 2f.; *ʿAmalījāt* 343, 16—344, 24; Merç., *Ḥubus* 95.

2 *Muw. Z.* III, 175, 28.

3 *Wazz., Miʿj.* VIII, 332, 2.

4 S. o. S. 394.

5 *Mudauw.* XI, 163, 4f.; *Muqadd.* II, 338, 16. 19; s. a. die Kommentare zu Ḫalīl's: *lam juǧbar āǧirun ʿalā iṣlāḥin muṭlaqan*, z. B. *MḪa. Ḫar.* VII, 52, 8.

6 *Mudauw.* XI, 167, 22; *MḪa. Mau.* IV, 497, 6.

7 *Mudauw.* XV, 100, 2f. und die Kommentare zu Ḫalīl's: *wa-biʿa mā lā juntafaʿu bihī min ġairi ʿaqārin* und *lā ʿaqāra wa-in ḫariba* z. B. *MḪa. Ḫar.* VII, 94, 24; *MḪa. Mau.* VI, 41, 28; 42, 1; *MḪa. Dar.* IV, 91, 5.

8 *MḪa. Ḫar.* VII, 95, 22; *MḪa. Mau.* VI, 42, 24; *MḪa. Dar.* IV, 91, 37; *MḪa. Das.* IV, 91, 22.

statthaft[1]. Dem Stifter oder seinen Erben stand es frei, einen Dritten an der Herrichtung des *Ḥubus*-Grundstücks zu hindern.[2] Aber damit war nicht gesagt, daß sie nun selbst oder die Genußberechtigten zur Instandhaltung verpflichtet gewesen wären. Diese Verpflichtung konnte dem Genußberechtigten allerdings im Stiftungsakt auferlegt werden; aber ihr Umfang richtete sich nach dem Ertrage des gestifteten Grundstücks[3] wie beim Mietvertrag, durch den der Mieter zur Tragung der Instandhaltungskosten nur bis zur Höhe des Mietbetrags verpflichtet werden konnte.[4] Errichtete der Genußberechtigte auf dem Stiftungsgrundstück eine Anlage, so hatte er darüber zu bestimmen, ob sie zur Stiftung gehören d. h. waqfiert oder freies Eigentum sein sollte.[5] Im letzteren Falle wurde sie Eigentum seiner Erben und wie die Anlage des Gutgläubigen auf *Ḥubus*-Land behandelt. Starb der Genußberechtigte, ohne eine ausdrückliche Bestimmung getroffen zu haben, so erstreckte sich der *Waqf*-Charakter der Stiftung auch auf die Anlage.[6] Ist von mehreren Genußberechtigten, die auf dem für sie gestifteten Grundstück einen Bau errichteten, einer gestorben, und will einer von dessen Erben seinen Anteil an diesem Bau verkaufen, so haben dessen Brüder ein Vorkaufsrecht.[7]

Der Verfall der *Ḥubus*-Ländereien war unter diesen Verhältnissen eine natürliche Erscheinung, die schon von einem Gewährsmann Saḥnūn's[8] konstatiert und als Argument für die Unveräußerlichkeit der Stiftungsgüter angeführt wurde. Aber mit dieser Tatsache gab man sich weder in der Praxis noch in der Theorie immer zufrieden. Gewalttätige Machthaber eig-

1 D. i. die sogenannte *Munāqala* oder *Mu'āwaḍa*. Vgl. die Kommentare zu Ḫalīl's: *wa-lau bi-ġairi ḫarbin* z. B. *MḤa. Mau.* VI, 42, 5; *MḤa. Ḫar.* VII, 95, 20; *MḤa. Dar.* IV, 91, 34.

2 *MḤa. Mau.* VI, 46, 1; *MḤa. Ḫar.* VII, 98, 26; *MḤa. Dar.* IV, 95, 5. In *MḤa. Das.* IV, 95, 8 wird einschränkend hinzugefügt: „Wenn sie die Herrichtung selbst vornehmen wollen“.

3 *MḤa. Ḫar.* VII, 93, 18f.; *MḤa. Mau.* VI, 41, 8. Vgl. auch *Mudauw.* XV, 105, 5. 14; 111, 11; s. aber ebenda Zl. 8.

4 *MḤa. Ḫar.* VII, 47, 9; *MḤa. Mau.* V, 442, 21.

5 S. aber das Gutachten Ibn Rušd's in *'Iqd* II, 102, 2.

6 *Mudauw.* XV, 107, 9; *MḤa. Ḫar.* VII, 100, 11; *MḤa. Dar.* IV, 96, 21; *MḤa. Das.* IV, 96, 13.

7 *Mudauw.* XIV, 109, 1. 11; *MḤa. Mau.* V, 318, 6; *MḤa. Dar.* III, 480, 12.

8 *Mudauw.* XV, 100, 2f.

neten sich gelegentlich sogar ertragfähige *Ḥubus*-Ländereien an[1]. Bescheidenere Leute begnügten sich mit der Verwertung brachliegender Stiftungsländereien, und die Juristen waren ihnen dabei behüflich, indem sie unter gewissen Bedingungen bald den Verkauf erlaubten und langfristige Miet- oder Pachtverträge verboten[2], bald diese zuließen und jenen beanstandeten, bald beides guthießen.[3] „Die Praxis ist verschieden nach Zeit und Ort. Jeder erwähnt die Praxis seiner Zeit und seines Orts. Da die Zeiten wechseln, und die Zeit derjenigen, die sich für die Zulässigkeit des Verkaufs ausgesprochen haben, später ist, so ist damit die frühere Praxis abgeschafft."[4] Indes hatte schon Rabī'a b. Farrūḫ († 132 oder 143/760) dem Imām das Recht zuerkannt, ein *Ḥubus*-Grundstück wegen seines verfallenen Zustands zu verkaufen.[5] Nach Saḥnūn († 240/854) konnte jemand das *Ḥubus*-Land, auf dem er ein Gebäude errichtet oder eine Baumpflanzung angelegt hatte, durch Zahlung des Taxwerts des unbebauten Grundstücks erwerben, unter der Bedingung, daß dafür ein anderes Grundstück als *Waqf* angeschafft wurde.[6] Damit war zugleich ein Präzedenzfall geschaffen, um die Meinungsverschiedenheit über die Frage, ob der Tausch eines verfallenen Siftungslands gegen ein ertragfähiges Grundstück zulässig sei, in bejahendem Sinne zu entscheiden.[7]

Ähnlich erging es den langfristigen Miet- oder Pachtverträgen über Stiftungsland, die nicht nur zugelassen wurden, sondern sogar emphyteutischen Charakter erhielten, so daß der *Kirā' al-mu'abbad* am waqfierten Grund und Boden geradezu dem *Bai' al-hawā'* am Grund und Boden im Privateigentum entsprach. Die Entwickelung vollzog sich insbesondere an den öffentlichen *Ḥubus*-Ländereien, d. h. an den für Kranke, Arme,

---

1 Beispiele in *Isl.* I, 95; *Bajān muġrib* I, 193 = Übers. I, 268 (betr. Qāḍī Mohammed b. 'Imrān); Leo, II, 72, 77; *'Ibar Prol.* I, Einl. S. LXXIV; Mill., *Ḥub.* 39; s. a. o. S. 467 Anm. 3.

2 So *'Amalījāt* 379, 9ff.; 130, 10. 11; *Wāzz., Mi'j.* VIII, 232, 14ff.; Merc., *Ḥubus* 101ff.

3 So der Verfasser des *'Amal al-Fāsī* in *Maǧmū'* 110, 4. 18—22.

4 *'Amalījāt* 380, 3.

5 *Mudauw.* XV, 100, 8 i. Vbd. m. *MḪa. Mau.* VI, 42, 4.

6 Amar, *Mi'jār* II, 135; *Wāzz., Mi'j.* VIII, 46, 12; 332, 5.

7 *MḪa. Mau.* VI, 42, 6; *Wāzz., Mi'j.* VIII, 232, 4; 334, 7f.; *Maǧmū'* 110, 22; *'Amalījāt* 380, 6.

Moscheen, Brücken u. a. gestifteten Grundstücken und beruhte letzten Endes auf dem Prinzip des *Iḥjā' al-mawāt*, das über den Grundsatz der Erhaltung des formellen status quo den Sieg davon trug. Die mālikitische Schule hatte im Anschluß an Ibn al-Qāsim's Überlieferung für die *'Aqār* oder *Arḍ* der öffentlichen *Ḥubus* 4, für die *Ribā'* 1 Jahr als gesetzliche Mietzeit angenommen, im Gegensatz zu Ašhab, der — ebenfalls nach Mālik — für die Privat-*Ḥubus* eine Vermietung auf 25 Jahre[1], für die öffentlichen *Ḥubus* eine solche auf lange Zeit zugelassen hatte.[2] Aber jene grundsätzliche Mietzeit wurde nicht streng eingehalten; auch hier galt der Grundsatz des *Ǧawāz ba'd al-wuqū'*. Die von al-Moutabassir[3] angegebenen vier Entwickelungsstufen sind schwerlich mehr als eine Konstruktion. War auf längere Zeit vermietet, so wurde der Vertrag nach dem Vorgang Ibn al-Qāsim's nicht aufgelöst, wenn ein triftiger Grund vorlag.[4] Nach al-Mauwāq[5] ist bei den öffentlichen *Ḥubus* eine Vermietung auf lange Zeit zulässig. Der Grund dieser Toleranz der Schule ergibt sich aus Ibn al-Ǧahm's[6] († 329/940 oder 333/944) Bemerkung: „weil sich Leute finden, die das Grundstück durch langjährige Miete ausbessern"[7], d. h. die Herrichtungskosten vorschießen und dafür einen langfristigen Mietvertrag, den sogenannten *Istiǧrāq*[8], erhalten". Der Gedanke ist auch von Sīdī Ḫalīl[9] für

1 *'Amalījāt* 343, 25; 344, 5. Nach Ibn al-Qāsim nur 2 Jahre, s. *'Amalījāt* 343, 20; 344, 3.

2 *'Amalījāt* 344, 5. 12.

3 In *RMM* I, 331 Anm. 2.

4 *'Iqd* II, 102, 25; *'Amalījāt* 344, 15; *MḪa.Ḥaṭ.* VI, 47, 30; *MḪa. Dar.* IV, 96, 3; Mill., *Ḥub.* 16f.

5 *MḪa. Mau.* VI, 47, 11.

6 Über ihn s. *Dībāǧ* 243, 11.

7 *MḪa. Mau.* VI, 42, 3: *bi-iǧāratihī sinīna.* Die Stelle ist von Ibn Sōda in *Aǧwiba* 82, 2 ausgeschrieben und von mir in *Islamica* II, 436, 24 mißverstanden worden. Dort ist auch in Zl. 32 (für „die dem Nāẓir zu zahlende Prämie") „der Vorteil des Tausches für die *Ḥubus*" zu lesen; vgl. *mā huwa aġbaṭu li-l-ḥubusi* (was vorteilhafter für die *Ḥubus* ist): *Testi Giurid.* 30.

8 *Istiǧrāq* ist die langfristige Vermietung verfallener *Ḥubus*-Häuser mit der Verpflichtung, die nötigen Ausbesserungen und Bauten vorzunehmen, eine Art Amortisationsmiete. Vgl. *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 139, 14ff.; 230, 18; Mill., *Ḥub.* 60f.; Mill., *Rec.* I, 200. Vgl. auch die ägyptische *Ǧarūqa* = emphytéose, bail à longues années Dozy, *Suppl.* s. v.

9 Vgl. die Kommentare zu Ḫalīl's: *wa-uḫriǧa s-sākinu l-mauqūfu 'alaihī li-s-suknā in lam juṣliḥ li-tukrā lahū*, z. B. *MḪa. Ḫar.* VII, 94, 2; *MḪa. Dar.* IV, 90, 4.

die Privat-*Ḥubus* übernommen worden: „Hat der Genußberechtigte, dem das Haus zu Wohnzwecken gestiftet ist, die Instandsetzung nicht vorgenommen, so wird er herausgesetzt, damit das Haus vermietet und von der Miete in Stand gesetzt wird“. Ob sich jemand als Mieter zum Zweck der Herrichtung — *muktarī-mustaʾǧar* — fand, hing von den Umständen, insbesondere davon ab, ob sich die aufzuwendenden Kosten im Hinblick auf die Dauer der Mietzeit und auf die Rechtsstellung des Mieters lohnten. Al-Moutabassir[1] meint, die langfristige Vermietung sei bei *Ḥubus*-Grundstücken dadurch eingeführt worden, daß der Imām durch *Tanfīḏa* „concessions locatives de longue durée“ an *Ḥubus*-Gütern verlieh. Zweifellos sind solche Verleihungen vorgekommen[2]; aber sie waren doch wohl nichts anderes als Nachahmungen der analogen Vergebungen von Domanialkulturland, und man wird wohl richtiger sagen dürfen, daß für die langfristige Vermietung von *Ḥubus*-Land zwecks Instandsetzung oder Aufpflanzung der analoge Vorgang bei den Domanialgütern als Vorbild diente[3], und daß der Mieter solcher *Ḥubus*-Güter, der *Mustaʾǧar*, *Ġāris* oder *Bānī* nach Analogie des Benefiziars behandelt wurde, der auf Domanialland Bauten oder Anpflanzungen errichtete und für den Grund und Boden eine Abgabe, den *Ǧazāʾ*[4], zahlte.

„Quiconque bâtit sur un terrain du souverain et paye loyer peut vendre la construction existante. Il peut se faire que le souverain augmente le loyer, mais la vente de la bâtisse est licite bien qu'il n'ait pas été stipulé de taux de loyer déterminé.“[5] Ibn al-Mauwāz[6], dem Ibn Sahl († 486/1093) dies Zitat zuschreibt, und nach ihm Ibn Abī Zamanīn († 399/1008) knüpfen an den oben[7] angeführten Präzedenzfall der *Mudauwana* an, wo demjenigen, der auf fremdem Grund und Boden mit Zustimmung

1 *RMM* I, 334.

2 *RMM* I, 333; XIII, 204.

3 S. Arin in *RMM* XXVI, 295.

4 S. o. S. 429 Anm. 2.

5 *RMM* XV, 296; Amar, *Miʿjār* II, 293ff.

6 Von den beiden Gelehrten dieses Namens, die hier in Frage kommen, starb der eine, der Verfasser der *Mauwāzīja*, (s. *Dībāǧ* 232, 18; *Ḫuḍrī*, *Tašr.* 246, 9) 269/882 oder 281/894, der andere (s. *Dībāǧ* 265, 5) im Anfang der Regierungszeit des spanischen Umaijaden ʿAbdallāh (275—300/888—912).

7 S. 475 Anm. 3; vgl. auch *ʿAmalījāt* 130, 18.

des Grundeigentümers einen Bau errichtete, das Recht zum Verkauf seines Baus (*nuqḍ*) gewährt wurde, sofern weder der Grundeigentümer noch der Miteigentümer des Erbauers das Vorkaufsrecht ausüben wollte. Nach den Kommentatoren des *Muḫtaṣar*[1] hat der Grundeigentümer das Vorkaufsrecht nur dann, wenn die Überlassung des Grund und Bodens auf unbestimmte Zeit (*muṭlaqan*) erfolgt, oder die Frist abgelaufen war. „War sie dagegen auf bestimmte Zeit erfolgt, und verkaufte der Erbauer seine Anlage vor Ablauf der Frist mit der Bestimmung, daß sie stehen bleibe, so hat nach Ibn Rāšid[2] nur der Miterbauer der Anlage, nicht der Grundeigentümer das Vorkaufsrecht. Verkauft er dagegen seine Anlage auf Abbruch, so geht das Vorkaufsrecht des Grundeigentümers vor. So überliefert Sīdī Ḫalīl im *Tauḍīḥ* und läßt seinen Lehrer (al-Manūfī) sagen: ‚Eigentlich sollte bezüglich der *Ḥikr*-Grundstücke bei uns in Ägypten Einstimmigkeit herrschen, daß an Gebäuden, die auf solchem Grund und Boden errichtet sind, die *Šuf'a* besteht; denn es ist bei uns Brauch, daß der Grundeigentümer den Erbauer der Anlage nicht heraussetzen darf, und dieser wie ein Grundeigentümer ist."[3] Von ähnlichen Erwägungen wird Ibn al-Mauwāz ausgegangen sein, als er aus der Verkaufsberechtigung des Erbauers der Anlage schloß, daß es nicht zulässig sei, ihm die einmal erteilte Erlaubnis zu entziehen; sonst läge arglistige Täuschung vor.[4] Auch im *Mi'jār al-ǧadīd*[5] erscheint Ibn al-Mauwāz als Kronzeuge für den *Tabqija*-Charakter derartiger Anlagen. Ibn Lubb († 782/1380) nimmt an[6], daß sie zulässig sind, und sucht, da es sich um eine tief eingewurzelte Gewohnheit handele, so gut es geht, nach einem

---

1 Zu: *wa-quddima l-mu'īru bi-nuqḍihī in maḍā mā ju'āru lahū wa-illā fa-qā'iman*, z. B. *MḪa. Ḥaṭ.* V, 318, 4; *MḪa. Ḫar.* VI, 167, 22; *MḪa. Dar.* III, 481, 1; vgl. auch *MḪa. 'Ad.* VII, 79, 35.

2 Gemeint ist der *Šāriḥ* Ibn al-Ḥāǧib's, Mohammed b. 'Abdallāh b. Rāšid al-Qafsī, der noch 748/1347 lebte, und dem Šihāb ad-dīn al-Qarāfī die *Iǧāza* erteilte, s. *Dībāǧ* 334, 6.

3 Die Stelle ist viel zitiert worden. Wegen der späteren magribinischen Entwickelung s. *Wāzz., Mi'j.* VII, 319, 12f.; 338, 1; 339, 26f. A. Marneur, (*Chefa*, Paris 1910) geht auf die hier interessierenden Fragen nicht näher ein.

4 *RMM* XV, 296.

5 *Wāzz., Mi'j.* VIII, 133, 14.

6 Amar, *Mi'jār* II, 303; Mill., *Ḥub.* 19.

rechtlichen Notbehelf der Begründung, der sich unter Umständen auch auf eine Meinungsverschiedenheit stützt. Zahlreicher ist allerdings die gegenteilige Ansicht vertreten. Sie wird in den *'Amalījāt*[1] wie folgt resümiert: „Wem eine Anlage (*nuqḍ*) gehört, die er auf einem Grundstück errichtete, auf das er durch Miet- oder Leihvertrag gelangt ist, dem fälle das Urteil: es ist nicht erlaubt, sie zu verkaufen, auch nicht unter der Bedingung des Abreißens!" Dazu sagt der Kommentar des Verfassers: „Mit diesen beiden Versen wird auf das im *Mi'jār* überlieferte Responsum des Abū Mohammed 'Abdannūr al-'Imrānī hingewiesen, der auf die Frage, ob der Verkauf einer auf gemietetem Land errichteten Pflanzung zulässig sei, den Bescheid gab: ‚Hierüber besteht die gleiche Meinungsverschiedenheit wie bezüglich des auf gemietetem oder geliehenem Land errichteten *Nuqḍ*. Nach dem *Mašhūr* ist er unzulässig. In diesem Sinne hat Ašhab von Mālik im Original seines *Samā'* überliefert. Das ist die Ansicht Ašhab's, Saḥnūn's und Mohammed b. al-Mauwāz'. Das ist auch die feststehende Praxis der Qāḍīs und der angesehenen andalusischen Muftīs, wenngleich es Ibn al-Qāsim im Original der *Asadīja* passiert ist, daß er für die Zulässigkeit eintrat. Aber dies wurde beanstandet, und sein Vorgang von der Praxis nicht befolgt. Nach Ibn Sahl ist die richtige Ansicht, nach der auch die Praxis verfährt, die Ašhab's und Saḥnūn's. Der Kniff, den die Neueren anwenden, indem sie die Anlage unter der Bedingung des Abreißens verkaufen[2], gibt zur Beanstandung Anlaß[3]; denn der Grundeigentümer kann den *Nuqḍ* zum Wert im abgerissenen Zustand übernehmen und den Käufer am Abreißen hindern, so daß dieser nicht weiß, ob er den *Nuqḍ* oder seinen Wert gekauft habe, und das ist etwas Unbestimmtes.'[4] Ibn Salmūn hat es unter Berufung auf Ibn

1 *'Amalījāt* 130, 10.

2 Das hatte schon der Muftī von Cordoba Ibn Daḥḥūn († 431/1039) getan, und es war von dem Qāḍī Ibn Zarb († 381/991) als *Ḥīla* bezeichnet worden, s. Amar, *Mi'jār* II, 300; Mill., *Ḥub.* 19.

3 T. *ġair sālim min al-i'tirāḍ*.

4 Wegen ähnlicher Einwände s. Amar, *Mi'jār* II, 293—303. Ibn Salmūn, der in *'Iqd* I, 171, 17f. das Formular des *Nuqḍ*-Kaufs mit Abbruchsbedingung gibt, hält den Kauf ohne diese Bedingung oder mit dem Vorbehalt des Stehenlassens für unzulässig; er müsse wegen seines aleatorischen Charakters aufgelöst und rückgängig gemacht werden.

al-Qāsim, dem hierin die Rechtsprechung folgt, für unzulässig erklärt, wenn jemand den *Nuqḍ* unter der Bedingung verkauft, daß der Käufer den *Ḫarāǧ* des unbebauten Landes (*qāʿa*) dem Sultan bezahle". Das Zitat findet sich allerdings bei Ibn Salmūn[1]; aber dieser ließ an anderer Stelle[2] einen Kaufvertrag über ein Grundstück mit der Klausel zu: der Käufer übernahm freiwillig die Bezahlung der *Maḫzan*-Abgabe (*lāzim maḫzanī* oder *maǵram*), und er hat an unserer Stelle noch folgenden Zusatz: „In dem Sinne (d. h. der Unzulässigkeit des Verkaufs des *Nuqḍ*) pflegten Ibn ʿAttāb († 462/1069), Ibn al-Qaṭṭān († 460/1067) und Aṣbaġ († 225/839) ihre Gutachten abzugeben. Dagegen war der Verkauf nach Ansicht Ašhab's zulässig. Saḥnūn mißbilligte zunächst diese Ansicht; dann hielt er sie für zulässig[3], und in dem Sinne äußerte sich auch Ibn Rušd in seinen Gutachten: „Es ist dem Grundeigentümer gestattet, seinen Bauplatz an einen andern als den Eigentümer des *Nuqḍ* zu verkaufen, und der Erwerber verfährt mit diesem, wie der bisherige Grundeigentümer mit ihm verfuhr. Nach den einen kann auch der Eigentümer des *Nuqḍ* seine Anlage an wen er will verkaufen, auch an den Grundeigentümer zum niedrigsten Wert oder Verkaufspreis. Nach den andern bedarf er zum Verkauf an einen Dritten wegen dessen Ungewißheit über das, was er kaufte, der Erlaubnis des Grundeigentümers, es sei denn, daß der Verkauf wegen Schulden[4] oder infolge Notstands erfolgte". Die Stelle beweist jedenfalls, daß sowohl das Résumé der *ʿAmalījāt* wie dessen Begründung nicht ganz richtig sind.

Im Übrigen spricht gegen as-Siǧilmāsī's Ansicht auch die Tatsache, daß in den von den Mohammedanern eroberten Städten Eigentumsrechte an den Häusern bestehen, die sich unter dem Regime des *Waqf* nur durch Annahme des *Tabqija*-Charakters der Anlage erklären lassen. So sagt al-ʿAdawī[5]:

---

1 *ʿIqd* I, 172, 2.

2 *ʿIqd* I, 172, 35; 175, 33.

3 Vgl. *ʿIqd* I, 175, 34, wo von einer ähnlichen Stellungnahme Ašhab's und Saḥnūn's zu der Frage der außerordentlichen Regierungsabgabe, des *Maǵram al-maḫzanī*, gehandelt wird.

4 S. a. Amar, *Miʿjār* II, 294.

5 *MḪa. ʿAd.* III, 129, 2; vgl. *RMM* XIII, 206; Santill., 357.

„Der Grundsatz, die Häuser seien *Waqf*, gilt nur von den Häusern, die zur Zeit der Eroberung bestanden. Sind sie eingestürzt, und von den Mohammedanern andere Häuser erbaut worden, so sind diese Häuser kein *Waqf*, obwohl sie auf waqfiertem Grund und Boden stehen[1].“ Und ad-Dardīr[2] fügte hinzu: „Sie können vermietet, verkauft, vererbt und mit der *Šuf'a* in Anspruch genommen werden, wie heutzutage die Häuser in Mekka und Ägypten“. Und seinerzeit auch in Andalusien.[3] Bezüglich Mekka's ließ al-Mauwāq[4] den Laḫmī sagen: „Es wurde *'anwatan* erobert und nicht geteilt. Darüber besteht keine Meinungsverschiedenheit.[5] Strittig ist dagegen, ob es seinen Bewohnern aus Gnade belassen oder den Mohammedanern zugewiesen wurde. Ferner besteht Meinungsverschiedenheit, ob die Häuser vermietet oder verkauft werden dürfen.[6] Mālik hat es einmal verboten und ein anderes Mal gemißbilligt, wie die Überlieferung sagt. Aber wenn die Vermietung oder der Verkauf stattgefunden haben, werden sie nicht aufgehoben“.

Die Anlage hat den *Tabqija*-Charakter grundsätzlich nur dann, wenn sie sich auf dem Grund und Boden der öffentlichen oder der toten Hand, nicht auf dem Land in Privateigentum befindet. „Der Vertrag über den *Ǧazā'*, der auf dem Land errichtet wird[7], das für unbestimmte Genußberechtigte — wie Bettler, Arme, Moscheen — gestiftet ist, oder dem *Maḫzan*, d. h. dem *Bait al-māl* gehört, wird — wie Maḥammad Maijāra

---

1 S. o. S. 453 Anm. 1.

2 *MḤa. Dar.* II, 189, 6.

3 Al-Manṣūr b. Abī 'Āmir kaufte den Grundeigentümern in Cordoba zu angemessenen Preisen ihre Grundstücke ab, die er zur Vergrößerung der Hauptmoschee und zur Anlegung einer Brücke brauchte, s. *Bajān muġrib* II, 308. 309 = Übers. II, 478. 479; *Nafḥ* I, 266.

4 *MḤa. Mau.* III, 365, 34; vgl. auch Amar, *Mi'jār* II, 312.

5 S. aber *Māw., Aḥk.* 147, 4 = Übers. 348; vgl. auch *Ḫarāǧ Jūs.* 81, 15.

6 *Māw., Aḥk.* 147, 12 = Übers. 349; *Bal.* 50, 5; 51, 12 (43, 5; 44, 12). De Goeje in *Bal.* Gloss. glaubt hier *Bai'* als Miete auffassen zu müssen; s. aber *Māw., Aḥk.* l. c. und Berch., *Propr. terr.* 13 Anm. 1. Abū Jūsuf hält sogar die Möglichkeit des Grunderwerbs von Tributpflichtigen in Mekka und Medina nicht für ausgeschlossen, s. *Ḫarāǧ Jūs.* 145, 11 = Übers. 187.

7 T. *al-ǧazā' al-muqām 'alā l-arḍ*; vgl. dazu *Nuqḍ aqāmahū 'alā arḍin* (eine Anlage, die er auf einem Grundstück errichtete) in *'Amalījāt* 130, 10. 14 und *al-binā' al-qā'im fī l-arḍ* in *MḤa. Das.* III, 480, 14.

(† 1072/1662)[1] sagt — auf ewig abgeschlossen und enthält nicht die Klausel, daß der, der einen Bau errichtet oder eine Baumpflanzung angelegt hat, oder sein Rechtsnachfolger angewiesen werden kann, seine Anlage wegzureißen. Anders der auf *Milk*- oder Privat-*Ḥubus*-Land errichtete *Ǧazā'*. Der Vertrag über ihn wird nicht auf ewig abgeschlossen, sondern mit Angabe der Frist, für die er gilt. Ist sie abgelaufen, dann kann der Grundeigentümer die *Zīna* (d. h. den *Nuqḍ*) für eine weitere Frist stehen lassen, über die er sich mit dem Eigentümer des *Nuqḍ* einigt, oder er kann ihn anweisen, seine Anlage wegzureißen. Daher sieht man, daß die Leute auf den Erwerb des *Ǧazā'* an öffentlichen *Ḥubus*-Grundstücken — und wäre es auch zu höheren Preisen — erpicht sind, daß sie sich dagegen des *Ǧazā'* an *Milk*- oder Privat-*Ḥubus*-Grundstücken enthalten". „Wenn man sich nach dem Wortlaut des Kaufvertrags über Anlagen auf *Ǧazā'*-Land richtet — läßt al-Wanšarīsī einen Šaiḫ sagen[2] — dann ist der abzubrechende Bau der Kaufgegenstand. Richtet man sich dagegen nach den Absichten der Leute, so besteht kein Zweifel, daß sie das abzubrechende Material zu solchen Preisen kaufen, wie sie von ihnen bezahlt werden, damit der Bau bestehen bleibt, aber nicht, daß er abgerissen wird. Und sie beabsichtigen damit, zugleich das Grundstück zu benutzen, für das sie dem Eigentümer den *Ǧazā'* bezahlen. Es ist, als ob sie ein Mehr des Preises für das Mehr der Nutzungen zahlen, die sie aus dem Grundstück ziehen". Nach 'Abdarraḥmān al-Fāsī († 1096/1685)[3] wird bei derartigen Käufen das ausschließliche Verfügungs- und Aneignungsrecht (*iḫtiṣāṣ*) gekauft „nach Analogie des Kaufs von Bergwerken".

Al-Wāzzānī schließt an das oben mitgeteilte Maijāra-Zitat einen etwas mißglückten Auszug aus einem Gutachten des Abū l-Qāsim Mohammed at-Tāzġadrī († 833/1429), das er bereits an anderer Stelle[4] angeführt hatte, und das in der *Revue du Monde musulman*[5] z. T. übersetzt wurde. Es lautet: „Wer

1 Wegen Maijāra's s. *Histor. Chorf.* 258. Das Zitat stammt aus *Wāzz., Mi'j.* VIII, 135, 9f.; 122, 11.

2 Angeführt in *Wāzz., Mi'j.* VIII 133, 4.

3 In *Wāzz., Mi'j.* VIII, 88, 9. Der Vergleich mit dem Bergwerk ist Ibn Rušd entlehnt, s. Mill., *Ḥub.* 42.

4 *Wāzz., Mi'j.* VIII, 122, 7.

5 *RMM* XV, 295.

auf Sultansland auf Grund eines *Isti'ǧār*-Vertrages eine Anlage errichtet, der ist einer, der im guten Glauben baut, keiner, der sich das Baurecht anmaßt (*muta'addī*). Es ist Brauch, daß die Leute diesen Vertrag nur auf ewig abschließen. Ist aber darin gesagt, daß er auf Zeit gilt, so ist er doch nur auf ewig abgeschlossen, und sie haben diese Vermutung für sich[1]. Der Wortlaut des Vertrags kommt nicht in Betracht, wenn er mit dem Zweck im Widerspruch steht[2]. Daß dies der Brauch der Leute ist, ergibt sich daraus, daß sie von dem *Ǧazā'* des *Maḫzan* sagen: es sei frei, aber minderjährig[3], daß sie den *Ǧazā'* der Untertanen meiden und den des *Maḫzan* suchen, auch wenn er teurer ist, daß sie mit dem *Maḫzan* einen Vertrag auf 10 Jahre abschließen und vielleicht noch nicht mit der Anlage fertig sind, wenn die Frist ganz oder zum größten Teil abgelaufen ist. Das ist einleuchtender, als daß es eines Nachweises noch bedürfte".

Der Brauch, auf den hier wie oben[4] Bezug genommen wird, um den *Tabqija*-Charakter einer Anlage auf *Maḫzan*- und öffentlichem *Ḥubus*-Land zu begründen, ist keine Besonderheit des muslimischen Nordafrika. Analoge Erscheinungen finden sich im byzantinischen, römischen und hellenistischen Ägypten und sind hier wie dort durch den Verfall der Landwirtschaft und des Hausbesitzes infolge einer allzu ausgedehnten Bodenwirtschaft der öffentlichen und der toten Hand zu erklären. Wenn der römische Gesetzgeber durch die langfristige Pacht, die emphyteutische Pacht und den garantierten Besitz das Interesse an der Bodenbewirtschaftung zu wecken suchte, so entwickelte das mohammedanische Gewohnheitsrecht zu dem gleichen Zwecke ähnliche Rechtsinstitute im *Kirā' aṭ-ṭawīl*, der langfristigen Miete oder Pacht über *Milk*- oder Privat-*Ḥubus*-Grundstücke, und im *Kirā' al-mu'abbad*, der emphyteutischen Miete oder Pacht über Regierungs- oder öffentliche *Ḥubus*-Grundstücke, die zum *Iḫtiṣāṣ* führt und — wenn auf bestimmte Zeit abgeschlossen — nach Fristablauf ausdrücklich oder gewohnheitsmäßig erneuert wird[5]. Die Unterscheidung

1 *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 134, 23.

2 S. a. *MḤa. 'Ad.* VII, 79, 13. 35.

3 Das *Maḫzan* gilt nicht nur als minderjährig, sondern auch als geschäftsunfähig, s. Santill., 145 § 43.

4 S. o. S. 477. 478.

5 *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 124, 26.

zwischen langfristiger und emphyteutischer Miete oder Pacht, je nachdem es sich um Privat- oder öffentliche Grundstücke handelt, ist aber nicht so strikt durchgeführt, wie man das nach Arin[1] annehmen könnte. Auch die langfristige Pacht über Privatgrundstücke kann gelegentlich emphyteutischen Charakter haben[2]; aber sie hat ihn nicht grundsätzlich, wie dies bei öffentlichen Grundstücken der Fall ist[3]. Dagegen hat Arin wohl recht, wenn er in dem *Kirā' al-mu'abbad* keine Entlehnung aus dem römisch-griechischen Vorgang, sondern einen Parallelismus der Entwickelung sieht, wie ihn Rostowzew für die „frappanten Analogien im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit annahm, bei denen man auch nicht immer an Entlehnungen denken dürfe"[4].

Im Übrigen läßt sich der *Kirā' al-mu'abbad* zwanglos als ein Gesellschaftsverhältnis erklären, an dem der Grundeigentümer mit dem Wert seines Landes, der *Ġāris* oder *Bānī* mit dem Wert seiner Anlage solange beteiligt ist, als diese besteht. Ein derartiges Gesellschaftsverhältnis gilt als unbedenklich, wenn es sich um eine Anlage handelt, die ein Gutgläubiger auf dem Lande einer Privatperson errichtete. Wie wir oben sahen, bestanden Meinungsverschiedenheiten über die Zulässigkeit einer solchen Anlage auf Regierungsland. Auf *Ḥubus*-Land galt sie grundsätzlich als unzulässig. Der Verfasser der *Muġārasa*[5] ließ den Aufpflanzungsvertrag wohl für die *Arḍ al-'anwa*, aber nicht für *Ḥubus*-Land zu. Aber auch hier galt der Grundsatz des *Ǧawāz ba'd al-wuqū'*. Hatte jemand trotzdem auf dem Grund und Boden des *Ḥubus* eine Baumpflanzung angelegt, so wurde sie nicht kurzer Hand entfernt; sondern es wurde — wie sich aus dem sowohl in dem *Mi'jār* des Wanšarīsī († 914/1508) wie in den *Nawāzil* des Burzulī († 841/1437 oder 844/1440)

---

1 *RMM* XXVI, 300.

2 S. das Gutachten des Abū l-Ḥasan aṣ-ṣugaijir († 719/1319) vgl. *Dibāǧ* 212, 7; Salwa III, 147) in *Wāzz., Mi'j.* VII, 319, 7; *RMM* XIII, 203; XV, 300.

3 *Wāzz., Mi'j.* VIII, 88, 14. 22; 122, 25 u. a.

4 Rostow., *Röm. Kolonat* 401.

5 Angeführt in *Wāzz., Mi'j.* VIII, 333, 14. Neben der *Muġārasa* al-Ughūrī's († 1066/1655 s. Brock., *GAL* II, 317) wird die des 'Abdarraḥmān b. 'Abdalqādir al-Maǧǧāṣī (s. *RMM* VII, 371) besonders erwähnt.

überlieferten Gutachten[1] des Ibn al-Ḥāǧǧ ergibt — ein Unterschied gemacht, je nachdem die Moschee, für die das Grundstück gestiftet war, Einkünfte hatte oder nicht. „Hat sie Einkünfte, dann werden sie hingegeben, bis die Pflanzung reiner *Ḥubus* für die Moschee ist. Hat sie keine Einkünfte, so wird die Pflanzung und das Land ohne die Pflanzung taxiert, und es entsteht eine Gesellschaft, an der die Moschee und der *Ǵāris* nach Maßgabe dieser Taxwerte partizipieren.“ Der oberste mālikitische Muftī von Tunis erklärte 1874: „qu'en principe la *muǵārasa* d'une terre *ḥabous* n'est pas admise. Mais si la *muǵārasa* a été conclue, et si, en fait, le preneur a effectué les travaux, d'après la jurisprudence suivie à Tunis, la *muǵārasa* est valable“[2]. Ein Gesellschaftsverhältnis nimmt auch al-ʿAdawī († 1218/1798) in den Fällen an, wo eine unbemittelte *Ḥubus*-Verwaltung Grundstücke zum Aufbau vermietet[3]. Er unterscheidet: Vermietung zwecks Instandsetzung eines verfallenen *Ḥubus*-Gebäudes, Vermietung zwecks Fertigstellung eines begonnenen *Ḥubus*-Gebäudes und Vermietung unbebauten Landes zwecks Errichtung eines Baus. Hierher gehört auch der Fall, daß jemand ein längere Zeit unbenutzt gebliebenes *Ḥubus*-Grundstück mietet und die ausgefallene Miete mit übernimmt[4], und auch der, daß jemand — wie beim ägyptischen *Muqābala*-Gesetz — für mehrere Jahre die Miete im Voraus bezahlt.[5] Al-ʿAdawī läßt die *Ḥubus*-Verwaltung und den *Bānī* in allen drei von ihm angeführten Fällen an dem Ertrag des hergerichteten Gebäudes und in den beiden ersten Fällen auch an den Instandhaltungskosten zu gleichen Teilen partizipieren. Die Instandhaltungskosten der Anlage auf unbebautem Land liegen dagegen dem *Bānī* allein ob.[6] Dieser kann nicht herausgesetzt werden, auch wenn der Vertrag auf bestimmte Zeit beschränkt ist.[7] Er kann sein Recht vermieten, verleihen, verkaufen, ver-

---

1 Amar, *Miʿjār* II, 135; *Wāzz., Miʿj.* VIII, 27, 13; 45, 14; 46, 12; 332, 2.

2 Angeführt in Rectenwald, S. 80.

3 *MḤa.ʿAd.* VII, 79, 10. 14. 26; *Wāzz., Miʿj.* VIII, 135, 25; 138, 16.

4 Vgl. *RMM* XIII, 204.

5 S. o. S. 471. Wegen der theoretischen Bedenken gegen die Zulässigkeit der Vorauszahlung der Miete auf Jahre hinaus s. Mill., *Ḥub.* 62.

6 *MḤa.ʿAd.* VII, 79, 11. 23. 25. 27; 94, 1.

7 *MḤa.ʿAd.* VII, 79, 13. 35.

schenken, vererben und waqfieren[1]. Seine Gläubiger können es unter sich nach dem Verhältnis ihrer Forderungen verteilen. Ad-Dardīr († 1201/1786) und ad-Dasūqī († 1230/1815) erkannten ebenfalls demjenigen, der auf waqfiertem Land mit Zustimmung des *Nāẓir* eine Anlage errichtet hatte, und dem *Ḥubus* eine Abgabe bezahlte, eine emphyteutische Berechtigung (*Ḥulū*) dafür zu, daß er für die Wiederherstellung bzw. Instandsetzung verfallener städtischer oder brachliegender ländlicher *Ḥubus*-Grundstücke die Geldmittel hergab, die die *Ḥubus*-Verwaltung wegen Ertraglosigkeit der fraglichen Grundstücke nicht zur Verfügung stellen konnte. Die an die *Ḥubus* zu zahlende Abgabe berechnet sich nach dem von Sachverständigen geschätzten Wert des unbebauten bzw. des nicht hergerichteten Grundstücks.[2] Verlangen die *Ḥubus* eine Erhöhung, deren Berechtigung vom *Bānī* oder dessen Rechtsnachfolger bestritten wird, so haben sich beide Teile auf einen mittleren Durchschnittssatz zu einigen.[3] Gelegentlich wird eine solche Erhöhung auch von der Regierung verfügt[4]. Aber zumeist stand die Abgabe an die *Ḥubus* in keinem Verhältnis zur Höhe des Verkaufs- oder Mietswerts der Anlage. Es war in Marokko keine Seltenheit, daß der *Bānī* von dem Mietwert seiner Anlage bis zu 95% einsteckte, während die *Ḥubus* nur 5% erhielten[5], oder daß er sich für die Abtretung seines Rechts eine verhältnismäßig hohe Abstandssumme zahlen ließ. Aber das hinderte nicht, daß für die Institution der emphyteutischen Miete an *Ḥubus*-Grundstücken gelegentlich ähnliche Gründe angeführt wurden, wie sie bei uns den Anhängern der Zwangsbewirtschaftung des privaten Hausbesitzes geläufig sind. Bestände bezüglich der *Ḥubus*-Grundstücke das Recht, die Miete oder den *Ǧazā'* zu erhöhen, wie es der Privateigentümer für seine auf Zeit vermieteten Grundstücke hat, dann „würden — so heißt es in einem Gutachten des Mohammed b. Sōda († 1209/1795)[6] — die Mieten ins Unendliche steigen, und infolge dessen die Läden auf den Marktplätzen veröden".

---

1 *MḤa. Dar.* III, 468, 18; *MḤa. 'Ad.* VII, 79, 12; *MḤa. Das.* III, 434, 24; Santill., 353 und Anm. 601—606. 2 *Wāzz., Mi'j.* VIII, 87, 7. 20. 22.

3 So Mohammed b. Sōda in *Wāzz., Mi'j.* VIII, 134, 3; *RMM* XIII, 211; XV, 299. 4 *RMM* V, 445; XV, 294.

5 *Arch. Mar.* XXIII, 15. 16; Gaillard in *Afr. Fr. RC* 1916, 164.

6 *Wāzz., Mi'j.* VIII, 134, 10—19; übersetzt in *RMM* XV, 299.

Die emphyteutische Berechtigung an *Ḥubus*-Land[1] erscheint in zahlreichen Spielarten und unter den verschiedensten Bezeichnungen in Ägypten als *Ḫulū, Ḥikr, Iǧāratain*; in Tunesien als *Inzāl, Ǧidārīja*[2], *Kirdār, Kidik, Naṣba*; in Algerien als *'Anā'*[3], *Ǧazā'*[4]; in Marokko als *Ǧulsa, Ǧazā', Miftāḥ, Mā'ūn, Zīna, Istiǵrāq, Ǵibṭa* und *Ḥalāwa*.[5] Diese Bezeichnungen enthalten zumeist noch deutliche Hinweise auf die tatsächlichen Zustände, aus denen sich die emphyteutische Berechtigung entwickelte. So ist z. B. die *Zīna* eigentlich das, womit der *Bānī* das *Ḥubus*-Grundstück ausstattete (*zaijana*), d. h. entweder der von ihm errichtete Bau (*nuqḍ*) oder Schloß, Riegel, Tür, Bretter u. a., womit er den Laden versah, oder die gewerbliche Einrichtung des Ladens (synonym: *Naṣba* oder *Mā'ūn*).[6] Aber diese eigentliche Bedeutung ist gegenüber der abstrakten Bedeutung im technischen Sinn zurückgetreten, und so versteht man unter *Zīna* wie unter *Ǧulsa, Miftāḥ* u. a. das Recht, mit Ausschluß aller andern dauernd über die *Manfa'a* zu verfügen, d. h. den *Iḫtiṣāṣ*.[7] Die Bezeichnung *Ḫulū* scheint überhaupt keine Beziehung zur Entstehungsursache der emphyteutischen Berechtigung gehabt[8] und von Anfang an die Abstandssumme bedeutet zu haben, wie sich aus dem locus classicus in den *Durar al-munīfa fī l-farāǵ 'an al-waẓīfa* des Badr ad-dīn al-Qarāfī

1 Vgl. Santill., 351—358 und Anm. 593—633; Mill., *Ḥub.* 55; *Testi Giurid.* 4ff.

2 Fehlt bei Santillana; vgl. *RMM* XXVI, 303 und Mill., *Ḥub.* 56 note 1; s. o. S. 451 Anm. 2.

3 Vgl. auch Worms, *Rech.* 473f.; Merç., *Ḥubus* 97.

4 Merç., *Ḥubus* 97.

5 Die letzten drei fehlen bei Santillana. Wegen *Istiǵrāq* s. o. S. 484. Wegen der *Ǵibṭa* (in Santill., 355 l. Zl. fälschlich rubta geschrieben), synonym von *Miftāḥ* (s. S. 496 Anm. 4) und *Zīna* vgl. *Wazz., Mi'j.* VII, 340, 14; Mill., *Ḥub.* 60 note 1; Mill., *Rec.* I, 199. *Ḥalāwa* ist die Abstandssumme, die dem Inhaber des Amts eines Imām's, Mu'aḏḏin's oder Mudarris' für die Abtretung der mit dem Amt verbundenen Nutzung eines Stück Landes gezahlt wird, s. *Wazz., Mi'j.* VIII, 125, 3. 4 i. Vbd. m. 87, 1ff.; vgl. auch Mill., *Rec.* I, 199 und Mill., *Ḥub.* 60 note 3. Wegen des andalusischen *Sīnsū* (= census) s. *RMM* XV, 298; Santill., 349.

6 *Wazz., Mi'j.* VII, 337, 17; 340, 16; 341, 19; Santill., 354. 355.

7 *Wazz., Mi'j.* VII, 340, 20; 341, 19.

8 Arin versteht unter *al-ḫulū* einmal „l'espace du vide" (*RMM* XXVI, 300), ein andermal (ebenda 301, Anm. 2) „le dessaisissement".

(† 1008/1600)[1] ergibt, den al-Wāzzānī[2] nach der Abhandlung des Mohammed b. Aḥmad at-Tammāq[3] († 1151/1738): *Fī izālat ad-dulsa 'an waǧh al-ǧulsa* zitiert. Es heißt da: „Wir haben oft gehört mit Bezug auf die heutzutage am meisten besuchten Märkte wie al-Qaisārīja und al-'Aṭṭārīn (in Fes), daß, wer dort einen Laden besitzt, den Anspruch erhebt (*ibtaġā*), daß der ihm genehme Erwerber (des Ladens) ihm für seinen Verzicht auf sein Recht den Betrag gibt, über den sie sich untereinander einigen. Man nennt dies Kauf des Schlüssels[4] von dem Wohnungsinhaber, und der Grundeigentümer, der mit dem Wohnungsinhaber oder *Manfa'a*-Berechtigten den ersten Vertrag abschloß, hat da nichts hineinzureden. Prüfe diese Neuerung, die auf alle Fälle etwas anderes ist als die *Ǧulsa*[5], und denke darüber nach, ob sie so etwas ist wie der im Osten gebräuchliche *Ḫulū*[6] oder wie der *Ḫulū* schlechthin, der der *Ǧulsa* ähnlich ist. Es sagte Badr ad-dīn al-Qarāfī in den *Durar al-munīfa*: ‚Es ist zweckmäßig, hier auf eine mit dieser Stelle zusammenhängende Sache einzugehen, die häufig vorkommt und neuen Datums ist, und über die sich, soviel ich weiß, unsere Gelehrten weder in negativem noch in positivem Sinne ausgesprochen haben, nämlich auf den Brauch, der sich in Ägypten bei den Bewohnern der Läden des *Waqf* herausgebildet hat. Wer einen solchen Laden aufgeben will, läßt sich vom Interessenten einen Geldbetrag dafür geben, daß er das Wohnrecht an seinem Laden genießt. Diesen Betrag nennt man *Ḫulū*. So lösen sie sich untereinander im Besitz der Läden ab, ohne daß dem *Waqf*

---

1 Über ihn s. Brock., *GAL* II, 316; *Nail* 342, 13.

2 *Wāzz.*, *Mi'j.* VII, 340, 25; VIII 136, 13; s. a. al-Moutabassir in *RMM* I, 335 und *Testi Giurid.* 3.

3 Über ihn s. *Histor. Chorf.* 318 Nr. 7.

4 *Miftāḥ* wird in *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 125, 2 als „die Abtretung einer *Manfa'a*, die jemand besitzt, an den Zessionar gegen Zahlung einer Abstandssumme" definiert; vgl. Mill., *Ḥub.* 60 Note 3.

5 Geschrieben *Ǧulsa* oder *Ǧilsa*, s. *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 88, 2. 5. 18; vgl. auch Santill., 355 und Anm. 610. Sie wird in *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 124, 26 i. Vbd. m. 132, 23 definiert als die über Läden, Bäder, Mühlen oder Feldgrundstücke für bestimmte Zeit abgeschlossene Miete, die — wenn abgelaufen — ausdrücklich oder gewohnheitsmäßig immer wieder erneuert wird. Vgl. *RMM* XIII, 203f.

6 T. *Ḫilw* wie auch *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 136, 16. 19 und Fagnan, *Add.* s. v.; daneben auch *Ḫalw* und *Ḫulū*, s. Santill., 353.

etwas davon zugute kommt, abgesehen von der Miete für den Laden, die aber zumeist geringer ist als die Durchschnittsmiete, weil der Erwerber den *Ḫulū* bezahlte[1]. In derartigen Fällen ist zu antworten: Wenn die Nutzung des Ladens dem Inhaber, der die Abstandssumme (*ḫulū*) erhält, eine Zeitlang gehört, und wenn er einen Mietvertrag über eine Durchschnittsmiete besitzt, dann ist die Abtretung des Ladens an einen Dritten gegen eine Abstandssumme zulässig, und der Erwerber erhält die Nutzung (des Ladens) und bezahlt dafür die Abstandssumme. Der *Waqf* wird nicht geschädigt, weil ein Vertrag über Zahlung der Durchschnittsmiete vorliegt. Aber das ist selten. Beruht aber — und das ist häufig — das Eigentum der Nutzung nicht auf einem Mietvertrag (mit Durchschnittsmiete), dann ist jener *Ḫulū* keine rechtserhebliche Tatsache, und der *Nāẓir* vermietet zur Durchschnittsmiete, an wen er will. So äußerte sich einer meiner Šaiḫs gutachtlich unter Berufung auf Ibn Rušd, nach dem das zum Unterhalt gestiftete Land[2] nicht verkauft werden darf, weil das Recht des Genußberechtigten mit seinem Tode erlischt.[3] Aber ein zuverlässiger Gewährsmann überliefert, er sei auf ein Gutachten eines unserer Šaiḫs, des Nāṣir ad-dīn al-Laqānī († 958/1551)[4] gestoßen, in dem die Ansicht vertreten werde, daß der *Ḫulū* ein vererbliches Recht sei. Ich habe in den von der mālikitischen Schule angewandten Rechtssätzen nichts gefunden, aus dem sich das ergibt. Das Gutachten lautet in Frage und Antwort: ‚Was sagen die ʿUlamāʾ zu dem *Ḫulū* eines Ladens, der in diesem Lande (Ägypten) Brauch geworden ist, und in dem die Leute viel Geld vererbten[5], so daß ein solcher Laden bis auf 400 Denare Gold stieg?[6] Hat, wenn jemand stirbt, dessen gesetzlicher Erbe nach dem von den Leuten befolgten

1 Hier endet das Zitat aus *Wāzz., Miʿj.* VII, 341, 12; die Fortsetzung ist aus *Wāzz., Miʿj.* VIII, 136, 19f. entnommen.

2 T. *Aṣl al-ʿaṭāʾ*, wohl synonym mit *Aṣl ar-rizqa* s. Fagnan, *Add.* s. v.

3 Vgl. *MḪa. Das.* IV, 96, 3.

4 Über ihn s. *Nail* 336, 32. Nach *MḪa. Das.* III, 434, 25 gab auch an-Nāṣir's Bruder Šams ad-dīn († 935/1528) Gutachten in dem Sinn ab, daß der *Ḫulū* eine rechtserhebliche Tatsache sei, weil er durch den Brauch gutgeheißen sei.

5 T. *waraṯat*. In *Testi Giurid.* 3, 4: *badalat* „ausgaben".

6 Die *Ǧulsa* galt im Maġrib sogar als mündelsicher, s. *Wāzz., Miʿj.* VIII, 130, 2.

Brauch ein Recht auf den *Ḫulū* des Ladens seines Erblassers? Steht, wenn jemand erblos stirbt, dem *Bait al-māl* dieses Recht zu? Kann der *Ḫulū* des Ladens zur Bezahlung der Schulden des Verstorbenen verwandt werden, für die sonst keine Deckung vorhanden ist? Der gesetzliche Erbe hat nach dem herrschenden Brauch ein Erbrecht am *Ḫulū* des Ladens des Verstorbenen. Sind keine Erben vorhanden, so steht dies Recht dem *Bait al-māl* zu. Der *Ḫulū* wird zur Deckung der Verbindlichkeiten des Verstorbenen benutzt' ".

Ad-Dasūqī[1] nennt von Feser Gelehrten, die sich für die Zulassung des *Ḫulū* aussprachen: Ibn al-Qaṣṣār († 1012/1604)[2], Ibn 'Āšir († 1040/1630)[3], 'Abdalqādir al-Fāsī († 1091/1680)[4] und dessen Sohn Abū Zaid 'Abdarraḥmān († 1096/1685)[5], den Verfasser des *'Amal al-Fāsī*. Ibn 'Āšir wird von al-Wāzzānī[6] auch unter denen aufgeführt, die den *Ḫulū* als eine ungültige Neuerung ansehen, die den Texten des *Šar'* zuwiderlaufe; „aber da es sich um einen feststehenden Brauch handelt, ist mancher Gelehrte richtiger Einsicht dazu übergegangen, ihn zuzulassen".

Die bereits bestehende emphyteutische Berechtigung, wie sie uns in den Ausführungen Mohammed at-Tammāq's bzw. Badr ad-dīn al-Qarāfī's entgegentritt, hat den Anschein einer bloßen Miete und verleitet dadurch leicht zu der Annahme, daß man es mit einer besonderen Art zu tun habe, die von der durch Mietvertrag zwecks Instandsetzung oder Aufpflanzung (*Isti'ǧār* und *Muǧārasa*) neu begründeten Emphyteuse verschieden sei. Das scheint auch Michaux-Bellaire[7] angenommen zu haben. Aber es ist nicht zutreffend; denn der Weiterbestand der einmal begründeten Emphyteuse hängt nicht nur von der regelmäßigen Zahlung der Abgabe an die *Ḥubus*, sondern auch von dem Weiterbestand der *Maṣlaḥa* ab, um deretwillen sie be-

1 *MḪa. Das.* III, 434, 26.
2 Über ihn s. *Histor. Chorf.* 101, Anm. 4.
3 Verfasser des *Muršid al-mu'īn*, s. *Salwa* II, 274—276; Brock., *GAL* II, 461.
4 *Histor. Chorf.* 264.
5 *Histor. Chorf.* 266.
6 *Wāzz., Mi'j.* VIII, 88, 5.
7 *RMM* XIII, 204.

gründet wurde[1]. So heißt es in einem Gutachten[2] des Qāḍī und Muftī von Fes Mohammed al-ʿArbī b. Aḥmad Burdula († 1133/1720)[3] bezüglich der *Ǧulsa*: „Wenn der (emphyteutische) Mieter oder sein Rechtsnachfolger durch Erbschaft oder Kauf das Grundstück vernachlässigt oder zugrunde gehen läßt und lange Zeit die Monatsmiete nicht bezahlt, so wird der emphyteutische Vertrag wegen Nichterfüllung seiner Bedingung hinfällig". Damit wird aber zugleich die Vermutung Michaux-Bellaire's[4] widerlegt, man könne den Ursprung des *Ǧulsa*-Rechts an *Ḥubus*-Grundstücken in der von al-Wāzzānī[5] angeführten Stelle Ḫalīl's finden, an der vom lebenslänglichen Insitzrecht des Genußberechtigten in dem ihm zu Wohnzwecken gestifteten Hausgrundstück die Rede ist.[6] Außerdem handelt es sich da nicht um den Mieter, sondern um den Genußberechtigten. Die emphyteutischen Rechte sind vielmehr an den *Istiʾǧār* bzw. die *Muǧārasa* anzuknüpfen. Ibn al-Ǧahm († 333/944) ist wohl der älteste Gewährsmann[7] für das Vorkommen des *Istiʾǧār* bei *Ḥubus*-Grundstücken. Al-Burzulī[8] berichtet von der langjährigen Vermietung eines verfallenen, für die Armen gestifteten Hauses durch den Qāḍī der *Ǧamāʿa* von Qairawān, Ibn Bādis, mit der Verpflichtung des Mieters zur Übernahme der Instandsetzungskosten (*bimā tubnā bihī*). Im gleichen Sinne entschied at-Tāzġadrī in dem Falle der langfristigen Vermietung eines verfallenen *Ḥubus*-Grundstücks der Feser Qarawījīn-Moschee.[9] Maḥammad Maijāra († 1072/1662) berichtet[10], er habe eine Urkunde aus dem Jahre 972/1564 in den Händen gehabt, in der der Qāḍī von Fes, ʿAbdalwāḥid b. Aḥmad al-Ḥumaidī († 1003/1594)[11] seine Zustimmung zum *Istiʾǧār* eines städtischen

---

1 *Wāzz., Miʿj.* VIII, 129, 10; 130, 9. 15.
2 In *Wāzz., Miʿj.* VIII, 131, 12f.
3 Über ihn s. *Salwa* III, 138. 139.
4 *Arch. Mar.* XXIII, 14.
5 *Wāzz., Miʿj.* VIII, 306.
6 Vgl. die Kommentatoren (z. B. *MḤa.Ḫar.* VII, 101, 4) zu: *lam juḫraǧ sākinun li-ġairihī illā bi-šarṭin.*
7 S. o. S. 484 bei Anm. 6.
8 Zitiert in *Wāzz., Miʿj.* VIII, 139, 5; 140, 16; 231, 25; 235, 13.
9 *Wāzz., Miʿj.* VIII, 139, 12; 140, 20; 232, 1; 235, 15.
10 *Wāzz., Miʿj.* VIII, 87, 16.
11 Über ihn s. *Salwa* II, 60.

Grundstücks erteilte, das für den Imām der Hauptmoschee der Šurafā' waqfiert war. Das *'Amal al-Fāsī*[1] erkennt sowohl die Begründung emphyteutischer Rechte durch *Isti'ğār* und *Muġārasa* wie den Weiterbestand der einmal begründeten *Ğulsa* und *Ğazā'* an. Diese uneingeschränkte Zulassung der *Muġārasa* an *Ḥubus*-Grundstücken wird allerdings vom Kommentator as-Siğilmāsī[2] kritisiert. Er verlangt, daß die Vermietung zwecks Aufpflanzung durch Verfügung einer Behörde (*ḥukm ḥākim*), auch eines gerechten, der Rechtschöpfung fähigen Qāḍī, erfolge; anderenfalls müsse sie rückgängig gemacht werden. Es ist zweifellos richtig, daß sich mehr und gewichtigere Belege gegen als für die Zulässigkeit der *Muġārasa* an *Ḥubus*-Grundstücken beibringen lassen[3]; aber es ist ebenso richtig, daß der *Ğazā'*, die Vermietung von *Ḥubus*-Land zum Bepflanzen und Bebauen, und gelegentlich auch die *Ğulsa* in diesem Sinn[4], allen Verboten zum Trotz vollendete Tatsachen sind, die durch die Häufigkeit ihres Vorkommens jene Verbote als wirkungslos charakterisieren.

Die Entwickelung ist bei der emphyteutischen Berechtigung mit Pflicht zur Zahlung der Grundrente nicht stehen geblieben. Der Emphyteutikar ist in vielen Fällen zum Eigentümer geworden, der keine Grundrente mehr zahlt. Dieses Eigentumsrecht wurde wohl in der Regel durch *Iqṭā'* des Imām verliehen oder bestätigt. Aber der Emphyteutikar — sowohl der erste Begründer der Berechtigung wie der spätere Erwerber des bestehenden Rechts — war auch ohne eines *Iqṭā'* zu bedürfen durch den des öfteren erwähnten Brauch geschützt, der dem Besitzer ein Vorrecht auf das Grundstück gibt, das im Laufe der Zeit durch die *Ḥijāza aṭ-ṭawīla*, die longa possessio[5], zum *Iḫtiṣāṣ* wurde. Dem Rechtsnachfolger des 1. Emphyteutikar kam, wenn er langjähriger Besitzer war und sich als Eigentümer gerierte, die von Ibn Rušd aufgestellte und von der Praxis übernommene Regel[6] zugute, daß der Besitzer animo domini

1 *Mağmū'* 110, 4. 18—21. 2 *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 332, 15.

3 *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 332, 8—333, 18.

4 *Wāzz.*, *Mi'j.* VIII, 132, 23; 133, 25.

5 Vgl. Santill., 271ff. und Anm. 136ff.

6 *'Iqd* II, 53, 10. 35; *Tabṣira* I, 129, 1f.; *Tuḥfat* Ibn 'Āṣim in *Mağmū'* 71, 6 (= Houdas und Martel 673 vs. 1250); *'Amalījāt* 407, 11ff.; *Wāzz.*, *Mi'j.* V, 6, 20ff.; Mill., *Rec.* II, 122; III, 86. 238. 254 (Cliché 331, 23). 257.

sein Recht erst dann nachzuweisen hat, nachdem derjenige, der die Herausgabe des Grundstücks verlangt, sein Eigentumsrecht daran nachgewiesen hatte. Allerdings galt diese Regel grundsätzlich nur für den gutgläubigen Besitzer, für den *Ḏū šubha*, d. h. für den, der sich in Ungewißheit oder im Irrtum befindet[1]. Aber diese *Šubha* wurde in ziemlich weitem Umfang vermutet. So wurde sie z. B. in dem Falle, wo Vater und Sohn einen Friedhof lange Zeit und ungestört besaßen und zum Fellreinigen und -trocknen verwandten, von Qāsim al-ʿUqbānī († 830/1426) stillschweigend unterstellt und ein Eigentumsrecht des Besitzers angenommen, das auch dem Anspruch, den Friedhof als *Ḥubus* zu erklären, entgegen gesetzt werden konnte.[2] Immerhin ist die Frage der Zulässigkeit der Ersitzung am öffentlichen *Ḥubus*-Land umstritten, wie sich aus den Erörterungen ergibt, die im *Miʿjār al-ǧadīd* darüber angestellt werden, ob Stiftungsland ersessen wird (*al-ḥubusu juḥāzu ʿalaihī*) oder nicht[3].

Weniger Kopfzerbrechen machte man sich jedoch, wenn dem Fiskus, dem *Bait al-māl*, gehörige Grundstücke an Dritte verkauft oder zu Privat-*Ḥubus*[4] gemacht wurden. Derartige Verfügungen ungetreuer oder gewalttätiger Beamter oder ihrer Erben waren nach einer von Ibn Rušd und Ibn Ḥamdīn († 546/1151) über al-Burzulī bis zu at-Tāūdī b. Sōda und al-Mahdī al-Wāzzānī laufenden Tradition[5] auch dann zu respektieren, wenn der Staat das Vermögen konfiszierte, das sie noch in Händen hatten.[6] „In allen Fällen, wo dem *Bait al-māl* gehörige Grundstücke veräußert wurden, oder die Beamten, *ʿUmmāl*, aus ihrem Vermögen oder aus ihrem Amtsbereich Grundstücke verkauften, ist es — wie al-Burzulī sagt — angebracht und richtig, keinen Einspruch zu erheben noch nachzuprüfen, auch wenn sie nicht unbescholten sind; denn da solche Verkäufe häufig vorkommen, würde man der Korruption Tür und Tor

1 Santill., 273 und Anm. 145.

2 Amar, *Miʿjār* I, 250. 251; Santill., 272 und Anm. 143.

3 *Wāzz.*, *Miʿj.* VIII, 236, 19 und IX, 372, 15f.

4 *ʿIbar* I, 363, 6; *ʿIbar Prol.* II, 449.

5 *Aǧwiba* 81, 3f.; *Wāzz.*, *Miʿj.* VII, 145, 18f.

6 Wegen solcher Konfiskationen (der sogenannten *Muṣādara*) s. Mez, *Ren.* 109. 110; *RMM* XIII, 214. 242—244; XVIII, 22; Santill., 284.

öffnen, indem man den Ursachen des Vermögens der Leute nachforschte". Und er beruft sich darauf, daß der Šaiḫ Abū ʿAbdallāh Mohammed al-Baṭrīnī[1] auf die Klage der Aulād b. al-Ḥakīm auf Herausgabe des ihrem Vater[2] gehörigen Bads aus der Stiftung des Abū Mohammed b. Tafrāgīn[3] für seine Madrasa die Erklärung abgegeben hatte: „Wird diese Stiftung aufgehoben und eine Nachprüfung vorgenommen, dann gibt es keinen Regierungsakt der Herrscher, der nicht ebenfalls aufgehoben werden könnte". Darauf habe der Sultan Abū l-ʿAbbās Aḥmad (772—796/1370—1394) die Klage abgewiesen.

Das sind zweifelsohne Korruptionserscheinungen. Aber man hat den Eindruck, daß sie ebenso wie die *Manfaʿa*-Berechtigungen offenbar notwendiges Zubehör zu dem Regime des theokratischen Kommunismus sind, wenn die mit dieser Regierungsform beglückte menschliche Gesellschaft leben will. Jedenfalls zeigen sie, daß die waqfierten Ländereien — mag es sich um öffentliche *Ḥubus*- oder Regierungsgrundstücke handeln — nicht so unantastbar sind, wie es nach der Theorie den Anschein hat, und daß auch an ihnen private Aneignungsmöglichkeiten bestehen und rechtlich anerkannt sind.

---

1 Oder al-Baṭernī. Er vertrat den Ibn ʿArafa, als dieser 792/1390 auf den Ḥağğ ging, s. *Zark.*, *Taʾr.* 99 = Übers. 182.

2 Er war 744/1343 auf Befehl des Sultans umgebracht und sein Vermögen konfisziert worden, wobei sich anscheinend der Ḥāğib Abū Moḥammed ʿAbdallāh b. Tafrāgīn das Bad aneignete, s. *ʿIbar* VI, 350, 18f. = *ʿIbar Hist.* III, 15.

3 Er starb 766/1364, s. *ʿIbar* VI, 377, 28 = *ʿIbar Hist.* III, 71. Seine Madrasa befand sich nach *Zark.*, *Taʾr.* 87 = Übers. 161 an der Brücke des Ibn Sākin diesseits des Bāb Suwaiqa in Tūnis.

INDEX

K

L

M

S und Ṣ

Sch und Š

T, Ṯ und Ṭ

Die vorstehende Arbeit erscheint gleichzeitig als Habilitationsschrift der Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig.

ZUR SYNTAX DER MUSLIMISCHEN BEKENNTNISFORMEL.

VON

A. FISCHER.

C. H. Becker gibt in der neusten (8.) Auflage von Baedeker's *Aegypten und der Sûdân* (Leipzig 1928), in dem aus seiner Feder stammenden Abschnitt III („Der Islâm"), S. XCI die muslimische Bekenntnisformel اشهد ان لا اله الا الله، اشهد ان محمدا رسول الله folgendergestalt wieder: *aschhadu anna lâ ilâha illa 'llâh; aschhadu anna Muḥammedan rasûlu 'llâh.*

An dieser Wiedergabe bildet einen kleinen Anstoß die Form *Muḥammedan* statt *Muḥammadan*, denn Becker setzt sonst — das zweimalige *ḥeija* ausgenommen, für das er aber wegen des laryngalen *ḥ* erst recht hätte *ḥaija* schreiben sollen — in seiner ganzen Umschrift des Gebetsrufs (*Aḏān*), den er ja hier seinen Lesern vorführt, für alle *fatḥ*, auch die palatalen, *a*. *Ḥeija* geht wohl auf Lane's *Ḥeiya* zurück (*An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 5. Aufl., II 84). Aber auch bei diesem liest man *Moḥammadar* (*rasoolu-llâh*), also mit *a* vor dem *d* von *Moḥammadar*. (Die Kairiner Dialekt-Aussprache von محمد ist *Mäḥämmäd*. Wenigstens sprach so stets der aus Kairo gebürtige Munīr Ḥamdī, mit dem ich in den Jahren 1915—20 ziemlich umfassende Dialektstudien getrieben habe[1]. Man vgl. über ihn meine Studie *Zur Lautlehre des Marokkanisch-Arabischen*, Leipzig 1917, S. 7 Anm. und S. 47 und meinen Aufsatz *Der Stand meines arabischen Wörterbuchs*, *ZDMG* 72, 1918, S. 202.)

1 Allerlei schriftliche Niederschläge dieser Studien — eine Anzahl noch unbekannter Kairiner Sprichwörter, eine Fülle von Korrekturen zu von andern veröffentlichten ägyptischen Texten verschiedener Art usw. — liegen in einer meiner Schubläden. Ob ich je dazu kommen werde sie zu publizieren, vermag ich vorläufig nicht zu sagen.

Sodann aber stellt in Becker's Transkription einen richtigen Fehler das erste *anna* (vor *lâ ilâha*) dar, für das er *an* hätte schreiben sollen. Man könnte geneigt sein dieses *anna* für eine bloße Flüchtigkeit zu halten. Aber es steht bereits in der 7. Auflage des Buches, und da zwei weitere Versehen, die die Wiedergabe der Formel in dieser älteren Auflage enthielt (*ill'allâh* statt *illa'llâh* und *Muḥammed arrasûlu'llâh* statt *Muḥammedar rasûlu'llâh*), in der 8. Auflage verschwunden sind[1], so wird man annehmen müssen, daß Becker den Text der Formel für die neue Auflage einer sorgfältigen Revision unterzogen und dabei unser *anna* mit vollem Bewußtsein beibehalten hat.

Ich bin der Auffassung von أن in dem Satze اشهد ان لا اله

1 Verschwunden ist darin auch mit Recht Becker's Übersetzung von *al-falāḥ* im fünften Satze des *Aḏān* durch „Gottesdienst". Diese Übersetzung, statt der gewöhnlichen „Heil" o. ä., ist natürlich durch Mittwoch, *Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus* 22, Anm. 3 veranlaßt, der es, im Hinblick auf aram. פְּלַח „Gott dienen" und aram. פֻּלְחָן „Gottesdienst", für möglich erklärte, daß unser فَلَاح ein Fremdwort aus dem Aramäischen mit der Bedeutung „Gottesdienst" sei. (Vgl. jetzt auch Horovitz, *Islam* XVI 254: „*Falāḥ* in der *Aḏān*formel wollte Mittwoch, wie mir scheint mit Recht, als „Gottesdienst" fassen; er leitet es aus dem Aramäischen her ...., der Form nach noch näher steht akkad. *palāḥ* [l. *palāḫ*] *ilāni* (Landsberger, *Kalender* 12). Sollte etwa diese Form in Babylonien lebendig geblieben sein oder liegt einfach eine Anpassung von *pulḥān* an arab. *falāḥ* „Heil" vor .... ?") Aber gleichviel welchen Wert diese Herleitungen unseres *falāḥ* besitzen (ich für meine Person halte beide nicht für überzeugend), ausschlaggebend muß doch für uns sein, in welchem Sinne die Muslime das Wort immer verstanden haben und auch heute noch verstehn, und da läßt sich eben nur sagen, daß es für sie immer nur „Heil" o. ä. bedeutet hat und daß die Auffassung „Gottesdienst" nirgends bei ihnen nachweisbar ist. (Die Etymologie von franz. *assassin* ist bekanntlich arab. *ḥaššāšīn, ḥaššāšijīn* o. ä. „dem Haschisch- [Hanf-] Rausch Frönende". Trotzdem werden wir *assassin* im Anschluß an den Gebrauch des Wortes bei den Franzosen immer „Mörder" übersetzen und nicht „Haschisch-Esser [-Raucher]", und so in zahllosen verwandten Fällen.)

Dagegen hat Becker auch die Angabe „(3 mal)" hinter dem ersten *Allâhu akbar* des Gebetsrufs stehen lassen, während er dafür „(4 mal)" hätte setzen sollen. Dieser *Takbîr* klingt ja in der ganzen Welt des orthodoxen Islams viermal hintereinander vom Minarette herab, ausgenommen die mālikitischen Länder, wo er gewöhnlich nur einmal wiederholt wird. Siehe Juynboll, Art. *Adhān* in der *EI* usw. usw.

als *anna* auch sonst begegnet. So erinnere ich mich dieses *anna* in den Jahren, in denen ich die *ZDMG* redigierte, mindestens zweimal Mitarbeitern an der Zeitschrift aus ihren Manuskripten herauskorrigiert zu haben. اشهد انّ لا اله steht ferner z. B. Ibn al-Aṯīr, *Chron.*, ed. Tornberg, II ١٧٣, 5[1]. Es herrscht also offenbar über diesen syntaktischen Fall eine gewisse Unklarheit, und da er m. W. noch in keinem abendländischen grammatischen Werke behandelt worden ist, so scheint es mir nicht überflüssig, ihm hier einige Ausführungen zu widmen.

أَنَّ, auf das ja immer ein direkt von ihm abhängiger das Subjekt des betreffenden Nebensatzes bildender gewöhnlicher (in der Indeterminiertheit also nunierter) Akkusativ folgen muß, ist unmittelbar vor dem generell verneinenden لا (لا نافية الجِنْس), durch das der nachfolgende, stets nunationslose[2] Akkusativ — man mag diesen erklären wie man will — bedingt ist, unmöglich. Möglich ist davor vielmehr nur, genau wie vor einem Verbalsatze, أَنْ — oder natürlich auch أَنَّهُ (d. h. أَنَّ mit dem Pronomen der vorläufigen Hinweisung, dem ضَمِير الشَّأْن[3]),

---

1 Auch Chloros (Χλωρός) hat in seinem Λεξικον τουρκο-ελληνικον s. اشهد: ἐσχετου ἑνε λὰ ἰλλαχι (sic!) ἰλλα ·λλάχ. Er ist ein vorzüglicher Kenner des Türkischen, aber sein Arabisch ist, wie schon diese Probe zeigt, sehr schwach.

2 Von besonderen Abarten dieser syntaktischen Erscheinung, die für unsre Zwecke gleichgültig sind, sehe ich hier natürlich ab.

3 Die Wiedergabe der Termini ضمير الشأن und ضمير القصّة (man sagt statt des ersten auch ضمير الحديث, z. B. Ibn Ja'īš ٢٣٥, 2 und Sacy, *Grammaire*[2] II 371 Anm. 2; ضمير الشأن والحديث, z. B. Ibn Ja'īš ٤٢٤, 12 und ١٠٠٥, 13; ضمير الأَمْر, Sacy a. a. O. und ضمير الأَمْر والشأن, Tibrīzī, *Šarḥ al-Ḥamāsa* ٥٣٠, 4) durch die mechanischen, in ihrer eigentlichen Bedeutung nichts weniger als durchsichtigen Übertragungen „Pronomen des Sachverhalts" (Reckendorf, *Die syntakt. Verhältnisse d. Arabischen* S. 802, ders., *Arab. Syntax* S. 375, Socin-Brockelmann, *Arab. Grammatik*[8] S. 140f.), "*the pronoun of the fact*" bzw. "*the pronoun of the fact* or *story*" (Wright, *Grammar*[3] I S. 285. 293), "*pronoun of the* شأْن *case* .... and قِصّة *fact*" (Howell, *Grammar* I S. 552) u. ä. kann ich nicht für glücklich halten. Die beiden Ausdrücke besagen in Wirklichkeit: „das Pronomen, das gleichwertig ist mit الشأن 'der Sachverhalt, der Fall (ist folgender:)', bzw. mit القصّة 'die Geschichte, die Begebenheit (ist folgende:)'". Gut schon Sacy,

bei dem أَنَّ ja, eben in der Gestalt dieses Pronomens, seinen obligaten Akkusativ hat[1].

Die besten Belege für dieses أَنْ لا liefert die einheimische alte Dichtung (die heute bei den deutschen Arabisten so geringem Interesse begegnet, während sie doch stets die Grundlage aller arabischen Philologie bilden wird[2]), denn in dieser

---

Gramm. II 371: "ضمير الشأن ou ضمير القصّة, c'est-à-dire, pronom qui équivaut à الشأن ou القصّة *l'état* ou *l'aventure*". Man sollte freier etwa (im Anschluß an Fleischer, *Kl. Schriften* I 722 u. ö.) „Pronomen der vorläufigen Hinweisung" oder „Pronomen des logischen Vorhalts" sagen.

Falsch ist es übrigens, wenn man, wie so oft geschieht (so selbst durch Wright a. a. O. und Reckendorf, *Arab. Syntax* a. a. O.), die Termini ضمير الشأن und ضمير القصّة promiscue gebraucht. Beide sind scharf zu trennen: ضمير الشأن und seine oben mitgeteilten Äquivalente bezeichnen stets das männliche Suffix هُ, während der Ausdruck ضمير القصّة ausschließlich auf das entsprechende weibliche Suffix ها geht, das ja auch als logischer Vorhalt erscheint. Vgl. Ibn Ja'īš ٣٣٥ unt. und ١٠٠٥, 14, Howell I 552 ob., Baiḍāwī I ٦٣٥ pu. u. a. Richtig Fleischer, *Kl. Schriften* I 474.

Falsch ist es auch, wenn Reckendorf, *Arab. Syntax* a. a. O. von Fällen des ضمير الشأن (القصّة) auch da redet, wo nach seiner Meinung durch das Personalsuffix nicht ein ganzer Satz, sondern nur ein nominaler Einzelbegriff vorweggenommen wird. Die Termini ضمير الشأن und ضمير القصّة sind nämlich baṣrisch, nach den Baṣriern ist aber das Personalsuffix immer nur ein logischer Vorhalt für einen ganzen Satz. Vgl. *Mufaṣṣal* ٥٤, 7; Ibn Ja'īš ٣٠٤, 18f.: والبصريّون لا يُجيزون ان يكون خبرُ ذلك الضمير اسمًا مفردًا لأنّ ذلك الضمير هو ضميرُ الجملة فينبغى ان يكون والبصريّون لا يجيزون ان يكون الخبر عنه [أى عن ضمير الشأن] الّا جملةً من الجمل الخبريّة :1٠٠٥, 21; الخبرُ جملةً; Howell I 554 ob.; Fleischer, *Kl. Schriften* I 419 u. a. Reckendorf hätte also in den betreffenden Fällen mit den Kūfiern, deren Theorien hier auch die seinigen sind, vielmehr von Beispielen des ضمير مجهول reden sollen. Er stellt das ضمير الشأن, das ضمير القصّة und das مجهول unterschiedslos als „Pronomina des Sachverhalts" nebeneinander. Aber das letzte ist ja in Wirklichkeit etwas ganz anderes als die beiden ersten, es ist der logische Vorhalt eines folgenden erklärenden Einzelbegriffs. Siehe Ibn Ja'īš ٣٠٤ und Fleischer a. a. O. I 419 und 721f.

1 Ebenso wie z. B. in folgendem Falle: الا لَيْتَ أنّا العامَ لا سِتْرَ بَيْنَنا „O wäre doch heuer kein Vorhang (d. h. nichts Trennendes) zwischen uns!" *Dīwān Huḏail*, Wellhausen, Nr. 208, 5.

2 Sie ist auch, und zwar nicht nur in sprachlicher, sondern auch in sachlicher Beziehung, für das Verständnis des Korans unentbehrlich, wie

gibt stets die Metrik Sicherheit darüber, ob an einer Stelle أَنْ oder أَنَّ vorliegt. Ich führe aus ihr hier folgende Stellen an. Ṭarafa, ed. Ahlwardt, Nr. 13, 16 (= ed. Seligsohn Nr. 16, 16): فَلَمَّا رَأَى أَنْ لا[1] قَرَارَ يُقِرُّهُ ٭ وَأَنَّ هَوَى أَسْمَاءَ لا بُدَّ قَاتِلُهْ „Und als er sah, daß es keinen Zustand der Ruhe gäbe, der ihn zur Ruhe kommen lassen könnte, und daß die Liebe zu Asmā' ihn unausweichlich töten würde"; 'Urwa b. al-Ward, ed. Nöldeke, Nr. 24, 4 (= ed. Mohammed ben Cheneb Nr. 24, 4): وَقَدْ عَلِمَتْ أَنْ لا انْقِلَابَ لِرَحْلِهَا ٭ إِذَا تَرَكَتْ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ دَارَهَا „Und sie hatte gewußt, daß es keine Rückkehr zu ihrer Wohnstätte gäbe, wenn sie am Ende der Nacht ihr Haus verließe"[2]; Ḫansā', größere (kommentierte) Ausg. Cheikho's (Beyrouth 1896), S. ٣٩, 2. Vers (= Nöldeke, *Beiträge z. Kenntniss d. Poesie d. alten Araber* S. 159, V. 5): قَدْ عَرَفُوا[3] لَكُمْ ٭ إِذَا مَا تَلَاقَيْتُمْ بِأَنْ لا تَعَاوُدَا „Sie wußten, daß es, wenn ihr aufeinander stoßt, keine Wiederaufnahme des Kampfes geben wird"; *Ḥamāsa* des Abū Tammām ٤٢٢, 7 v. u.: وَأَعْلَمُ أَنْ لا زَيْغَ عَمَّا مُنِّيَ لَهَا „Und ich weiß, daß es vor dem, was ihnen vom Schicksal bestimmt worden ist, kein Ausweichen gibt"; und 'Abbās b. al-Aḥnaf (Konstantinopel 1298) ٧٠, 9 (vgl. Hell, *Islamica* II 280): وَلَمَّا رَأَتْ أَنْ لا وُصُولَ إِلَى الْهَوَى „Und als sie sah, daß es keinen Zugang zum Liebesgenuß gab".

Sodann zeigen, wie zu erwarten, die vokalisierten Ausgaben des Buḫārī und des Muslim (deren sprachliche Korrektheit

---

zuletzt Horovitz mit seinem in den *Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitanarum* 1923 erschienenen Aufsatze *Das koranische Paradies* gezeigt hat und wie ich selbst bald in einer Studie über die 111. Sure dartun werde.

1 In Cod. Goth. 2191 (Möll. 547) der *Aš'ār as-sitta* ألّا statt أَنْ لا. — Man beachte, daß in diesem Verse, wie in unsrer Bekenntnisformel, erst أَنْ steht (vor dem لا النافية للجنس) und dann أَنَّ (vor dem اسم أَنَّ).

2 Weder Nöldeke a. a. O. noch R. Basset, *Le dîwân de 'Orwa ben el Ward*, trad. et annoté (Paris 1928) Nr. 24, 4 scheint mir den Vers richtig verstanden zu haben.

3 In Nöldeke's Texte عَزَمُوا, nach Cod. Berol. 1123. Nöldeke hat aber diese unmögliche Lesart in seiner Übersetzung des Gedichts mit Recht ignoriert.

die höchste Bewunderung verdient) unsre Bekenntnisformel in folgender Gestalt: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ (also mit أَنْ vor لَا إِلَهَ) Buḫārī, ed. Bulaq 1296, I ١٨٦, 14f., VII ١١٩, 9, ١٤١, 12f., VIII ١٥٦, 11f. = ed. Bulaq 1311—13 I ١٣٦, 11, VIII ٥٣, 3, ٧٢, 10, IX ١١٦, 12; Muslim, ed. Stambul 1330—34[1], II ١٢, 4 v. u., ١٥, 11, ١٤, 11f.[2] und I ٤٢, 16f.[3] Vgl. auch Buḫārī, ed. Bulaq 1296, IV ١٢, 3 = ed. Bulaq 1311—13 IV ٥٥, 8 und Muslim a. a. O. I ٤١, ult., ٤٢, 13: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللّٰهِ; Muslim I ٤٢, 6: مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللّٰهِ حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ النَّارَ; ferner ibid. ٤٤, 4 v. u., ٤٥, 5, 11 usw.

Für *an lā ilāha* beweist ferner der Umstand, daß statt unseres ان لا اله auf Siegeln und Inschriften auch die Schreibung الا اله erscheint, = أَلَّا اله *allā ilāha*, mit Assimilation des auslautenden *n* von أَنْ an das anlautende *l* von لا. أَنَّ لا *anna lā* hätte natürlich nie zu أَلَّا *allā* werden können. Siehe Grohmann, *Allgemeine Einführung in die arab. Papyri* (= *Corpus Papyrorum Raineri*, III, Ser. arab., tom. I, pars 1, p. 81 M. (يشهد الا اله الا الله); dens., *Islamica* II 225, Nr. 3, Z. 4 (genau ebenso), 227, Z. 3 v. u. (desgleichen) und dazu 229, 6ff.; ferner van Berchem, *Matériaux pour un Corpus Inscript. Arabic.*, 1re partie: Égypte, fasc. 1er: Le Caire, Nr. 6. 8. 9; Amari, *Le Epigrafi arab. di Sicilia*, parte sec.: *Iscrizioni Sepolcrali*, Nr. XXXIV; Lanci, *Trattato delle Sepolcrali Iscrizioni*, Tav. II; Grimme, *ZS* VI 26 unt. u. a. Über diese Schreibung werden wir uns nicht wundern, wenn wir z. B. lesen, daß Ibrāhīm al-Bāǧūrī in seiner *Ḥāšija* zu Ibn Qāsim al-Ġazzī's Kommentar zum *Muḫtaṣar* des Abū Šuǧā' für die Rezitation der Bekenntnisformel im *Tašahhud* die Aussprache

---

1 Diese prächtige Ausgabe hat durchgängig إِلٰه für إِلَه und اللّٰه für اللَّه.

2 Hier steht statt عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ nur رَسُولُ اللّٰهِ. Über diese und verwandte Varianten gedenke ich mich an andrer Stelle zu äußern.

3 Hier lautet die Formel: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ.

allā ilāha voraussetzt (Ausg. Kairo 1319, I ١٥٨, 18): وَيَضُرُّ إِسْقَاطُ شَدَّةِ أَن لا اله الّا اللّه[1].

Endlich könnte man sich noch auf Stellen wie den folgenden Vers Mehmed Emin's beziehen (*Türk sazy* ١٧٣ M., in dem Gedichte *Qur'a neferi*, = *Altyn armağan* I ١٨ unt. = Giese, *ZDMG* 58, 125 ob.): هايدى قارداش .. أشهد أن لا اله الا الله, in dem wieder das Metrum für أَنْ beweist. (Die Verse dieses in der „nationalen Metrik", *milli 'arūż*, abgefaßten Gedichts sind Fünfzehn-Silber.)

Lane, *Manners and Customs* II 83f. hat denn auch: *Ashhadu an lá iláha illa -lláh .... Ashhadu anna Moḥammadar rasoolu-lláh ....*, Lane, *Lexicon* s. شهد 1 und 5, s. تَحِيَّةٌ und s. أَذَانٌ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ, Juynboll im Artikel *Adhān* in der *EI*: *Ashhadu an lā Ilāha illa 'llāh*[2], Fischer, *Chrestomathie* ١٥٣, 4: أَشْهَدُ انْ لا اله الّا اللّه, I. Guidi, *Il "Muḫtaṣar" di Ḫalīl* I 50 Anm. 26: *ašhadu an lā ilāha* und entsprechend andre.

Nun liest man aber bei keinem geringeren als Fleischer, in seinem Baiḍāwī I ٢٥٠, 17f.: أَشْهَدُ انّ لا اله الّا اللّه, und auch

1 Er setzt auch die Aussprache *Muḥammadar̮rasūlu-llāh* voraus, denn er fährt a. a. O. fort: و [يضرّ] كذلك إِسْقَاطُ شَدَّةِ الراء من محمّد [l. مُحَمَّدًا] رسول اللّه على المعتمد. وقال شيخنا انّه يُغتفر فى الثانية للعوامّ.

2 Juynboll hätte aber den Satz des *Aḏān* حى على الصلوة nicht wiedergeben sollen *Ḥaiya 'ala 'l-Ṣalāt*, sondern *Ḥaiya 'ala 'l-Ṣalāh*. Richtig Lane a. a. O.: *Ḥeiya 'ala-ṣ-ṣaláh*, und Lane, *Lex.* s. أَذَانٌ: حَيَّ عَلَى الصَّلَاةْ. Dieselbe Ungenauigkeit in Juynboll's Artikel *Iḳāma* in der *EI*, wo man *ḳad ḳāmat al-Ṣalāt* liest statt *ḳad ḳāmati-ṣ-Ṣalāh*. Das Richtige auch hier bei Lane, *Lex.* s. أَذَانٌ. Inkonsequent ist I. Guidi, *Il "Muḫtaṣar" di Ḫalīl ibn Isḥāq tradotto*, vol. I 50 Anm. 26, der zwar *ḥayya 'alà aṣ-ṣalāh* [warum nicht *'alā-ṣ-ṣalāh*?] schreibt, wenige Zeilen weiter aber *qad qāmati ṣ-ṣalāt*. — Die normale Pausalform von الصلوة ist ja الصلوةْ; s. Sīb. II ٣٠٦, 11f., *Mufaṣṣal* § ٦٤٦ und dazu Ibn Ja'īš, Howell § 646, Wright, *Grammar* II § 226 u. a. Fälle wie Ḥarīrī, *Maqāmāt*[2] I ١٨, 4, wo الصَّلَوةْ mit الصِّلَاتْ, الصَّدُقَاتْ und الصَّدَقَاتْ reimt, beweisen natürlich nichts dagegen. — Man sollte daher auch eigentlich das muslimische „Gebet" nicht *ṣalāt* nennen, sondern *ṣalāh* (so richtig wieder Meister Lane, *Manners and Customs* I 90 u. ö.). Ja wer *sūra, sunna, rak'a, taslīma, takbīra* usw. usw. sagt und schreibt, also ohne auslautendes *h*, der sollte sich konsequenterweise sogar der Form *ṣalā* bedienen.

an einer Anzahl andrer Stellen dieser seiner — sonst so bewundernswerten — Ausgabe hat der große Arabist أَنَّ vor dem generell verneinenden لا drucken lassen, nämlich I ١٨, 15: افلا تعقلون حالهم وأَنَّ لا مطمع لكم فى ايمانهم; ١٩, 20f.: معتقدا وهو دليل على ..... أَنَّ لا مُتْعَةَ مع التشطير; ١٢٤, 26f.: انَّ لا لذّة سواها; auch ١٢٦, 18, ١٨٢, 18, ٢٢١, 20 und ٢٦١, 22. Er hat sich dazu offenbar durch den Umstand bestimmen lassen, daß an einigen dieser Stellen in der einen oder andern seiner Handschriften tatsächlich أَنَّ stand[1]. Aber er ist sich — wie es scheint noch ehe der

---

Den Dialektformen des Wortes fehlt meist das *t*, obschon es natürlich immer ein halbliterarischer Ausdruck geblieben ist. So lautet es im Ägyptischen *ṣalā(h)* (Lane a. a. O., Spiro, *Vocab.* s. صلى, Schäfer, *Die Lieder eines ägypt. Bauern* Nr. 6, 1; Munīr Ḥamdī sprach *ṣala*, usw.); im Irakischen *ṣalā* (Meißner, *Neuarab. Geschichten aus dem Iraq* 130); im Marokkanischen *ṣlá* (Fischer, *Marokk. Sprichwörter* S. 37 [222] Anm. 2) usw.

1 In erster Linie kommt dafür sein Cod. 252 in Betracht, d. h. der Cod. ancien fonds 252 der Pariser Nationalbibliothek, = Cod. 628 in de Slane's *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibl. Nat.* De Slane rühmt von dieser Hs.: „Cet exemplaire renferme un texte très-correct, ainsi que le constate une note en arabe, écrite sur le recto du premier feuillet". Aber dieses Lob ist wohl übertrieben. Jedenfalls ist die Hs. nicht fehlerfrei (so scheint auch Fleischer's وأَنَّ مفسِّرةٌ, statt وأَنْ مفسِّرة, I ٥٠٨, 16f. auf ihr zu beruhn), und Fleischer hat sie zwar offenbar seiner Ausgabe zu Grunde gelegt, ist aber oft von ihren Lesarten abgewichen.

Dinge dieser Art kann man bekanntlich aus Fleischer's Baiḍāwī selbst nicht ersehn, da diesem der gesamte Variantenapparat, ja sogar auch jedes Geleitwort über die ihm zu Grunde liegenden Hss. fehlt. (Siehe schon meine biographische Skizze Fleischer's in den von der Sächs. Kommission für Geschichte herausgegebenen *Sächsischen Lebensbildern*, Bd. I 51.) Dieses Manko der Ausgabe ist immerhin recht beträchtlich, denn es hat zur Folge, daß man bei Textstellen, die einem nicht ganz geheuer vorkommen — und an solchen fehlt es selbst hier nicht! — nie wissen kann, ob sie handschriftlich gesichert sind oder ob sie nur auf dem subjektiven Ermessen des Herausgebers beruhn. Man kann diesen Dingen indessen — einigermaßen bequem freilich nur, wenn man in Leipzig sitzt — bis zu einem gewissen Grade an der Hand der zwei im Besitz der Leipziger Universitätsbibliothek befindlichen Mss. nachgehn, die bei Vollers, *Katalog d. islam., christl.-orient., jüd. und samarit. Handschriften d. Univ.-Bibl. zu Leipzig* unter Nr. 96 und 97 aufgeführt sind. Von diesen enthält nämlich das erste Fleischer's Druckmanuskript zu seinem Baiḍāwī, aber mit einer Fülle von Varianten am Rande und zahllosen Glossen (darunter namentlich Auszügen aus dem Superkommentar des Šaiḫzāda und den Koran-Kommen-

erste Band des Baiḍāwī zu Ende gedruckt war — darüber klar geworden, daß alle diese أَنَّ falsch waren, und er hat sie demgemäß in dem Druckfehlerverzeichnis, das er W. Fell's *Indices* zum Baiḍāwī angehängt hat, in أَنْ verbessert.

Wie ich oben gesagt habe, kann vor dem لا لِنَفْيِ الجِنْسِ statt أَنْ auch أَنَّهُ (= أَنْ mit dem ضمير الشأن) stehn. Ein paar Beispiele mögen die Richtigkeit dieses ja kaum anfechtbaren Satzes erhärten. Sure 3, 16: شَهِدَ اللّٰهُ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ[1]; Sure 16, 2: أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنَا; Sure 47, 21: فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ; al-Muttaqī, *Kanz al-'ummāl* I ١٢, 4f.: اشهد انه لا اله الا اللّٰه وان محمدا عبده ورسوله; Muslim I ٤١, 11: مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ دَخَلَ الجَنَّةَ[2]; Baiḍāwī I ٢٣, 21 (zu Sure

---

taren des Zamaḫšarī und des Abu-s-Su'ūd) oberhalb des Textes, während das zweite allem Anschein nach ein Fragment (Sure 2, 17—7, 54) der ersten Abschrift bildet, die Fleischer von einem Pariser Codex des Baiḍāwī, wohl von dem schon genannten Cod. 252, genommen hatte, wieder mit einer Unmenge von Lesarten am Rande. (Vollers' Beschreibung der zwei Nummern ist ungenügend.) Ich habe diese zwei Mss. öfters benutzt und habe dabei auch festzustellen gesucht, welche Hss. des Baiḍāwī Fleischer eigentlich benutzt hat (die Angabe auf dem Titel seiner Ausgabe „ex codd. Parisiensibus Dresdensibus et Lipsiensibus edidit" gibt natürlich in dieser Hinsicht keine volle Klarheit), und nach welchen Grundsätzen er dabei verfahren ist. Da diese Fragen jeden Arabisten, der Fleischer's Baiḍāwī in die Hand nimmt, interessieren sollten, so gedenke ich die Ergebnisse, zu denen ich gelangt bin, bald einmal zu veröffentlichen.

1 Vgl. zu dieser Stelle Goldziher, *Die Richtungen d. islam. Koranauslegung* 7 Anm. 1, auch 20, wo Goldziher aber Z. 6 v. u. statt des Nominativs *schuhadā'u* den Genitiv *schuhadā'i* hätte schreiben sollen, als weitere Apposition zu بِالْعِبَادِ, mit der Übersetzung: „(V. 15) Die Ausdauernden, die Wahrhaften ......, (V. 16) Die Zeugen Gottes, daß .....". (*Schuhadā'u* wäre höchstens als مَدْحٌ مرفوعٌ möglich.)

2 Man dürfte in diesen Beispielen nicht إِنَّهُ statt أَنَّهُ lesen. Verba wie علم ,شهد und sonstige أَفْعَالُ العِلْمِ وَالظَّنِّ können zwar auch mit إِنَّ verbunden werden, in der besten Sprache aber nur dann, wenn die Partikel لَ (das لام الابتداء oder لام التأكيد) folgt. Siehe Sīb. I ٣٤١ ff., *Mufaṣṣal*, Ibn Ja'īš und Howell § 522 (*Mufaṣṣal*: وتقول عَلِمْتُ أَنَّ زَيْدًا قائمٌ. فإذا

2, 19): مع انّه لا خلاص لهم منها; ibid. ١٢٤, 12f. (zu Sure 2, 237): والمعنى انه لا تَبِعَةَ على المطلِّق من مطالَبة المهر; ibid. ١٧٤, 21 (zu Sure 3, 122): وهو تنبيه على انّه لا حاجة فى نصرهم الى مدد; ibid. ٢٩٣ ult. f. (zu Sure 6, 57): من معرفته وانّه لا معبود سواه; Aḥmad b. Turkī al-Mālikī, *Šarḥ al-ʿAšmāwīja* (am Rand der *Ḥāšija* des Jūsuf aṣ-Ṣafatī al-Mālikī zu dem Kommentare, Kairo 1324) ١٣٩: أَتَحَقَّقُ وأُوقِنُ انه لا معبود بحقّ الّا هو usw.

جِئْتَ باللام كَسَرْتَ وعلَّقتَ الفِعْلَ; zu dem Terminus عَلَّقَ c. acc. „formal rektionslos machen" s. Ibn Jaʿīš II ١١٣٣, 13f., Lane, *Lex.* s. عَلَّقَ, Baiḍ. I ٢٨٩, 23, ٤٢٣, 3, II ١٦, 16; Tibrīzī, *Šarḥ al-Ḥamāsa* ٥٣٠, 9; Zamaḫšarī, *Unmūdaǧ*, ed. Broch, ١١, 19 u. a.). Vgl. ferner die Koran-Stellen وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ 9, 108 = 59, 11; فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ اِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ 24, 6 (ganz ähnlich 24, 8); نَشْهَدُ اِنَّكَ لَرَسُولُ اللّٰهِ واللّٰهُ يَعْلَمُ اِنَّكَ لَرَسُولُهُ واللّٰهُ يَشْهَدُ اِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ 63, 1; وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ اِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ 37, 158 usw.

SPRECHSAAL — NOTES AND QUERIES

Zu *Islamica* I 154 ff.

(Aus einem Briefe an die Herausgeber.)

„Un de ces objets se trouve décrit page 154 avec le déchiffrement suivant:

مكيلة حلبا[ن]
محسوس

Or si on se reporte à la planche II n° 1, on y lit

مكيلة حلبة (مكىله حلىه)

Il s'agit, ainsi que le démontre d'ailleurs (sans doute possible) le qualificatif formant la seconde ligne, de la *ḥolba* (ou „fenugrec") et non pas du *ǧoulbān* (ou „gesse") graine tout à fait différente. La *ḥolba* se torréfie en effet sur une plaque de cuivre chauffée, on la mélange ensuite à la *dourā* („millet") avant sa mouture pour donner au pain fait avec la farine ainsi obtenue un goût plus agréable, ou bien pilée à part on en fait une boisson rafraîchissante."

Marcel Jungfleisch (Kairo).

Richtlinien für die Druckfertigstellung von Manuskripten für die Zeitschrift „Islamica“.

Wir bitten unsere Herren Mitarbeiter bei der Ausarbeitung ihrer Manuskripte für die „Islamica“ nachstehende Richtlinien befolgen zu wollen:

Umschrift.

		أ	ب	پ	ت	ث	ج	چ	ح	خ	د	ذ	ر
In arab.				—		*ṯ*		—				*ḏ*	
	Wörtern	ʾ	*b*		*t*		*ǧ*		*ḥ*	*ḫ*	*d*		*r*
in pers. u. türk.				*p*		*s̱*		*č*				*ẕ*	

		ز	ژ	س	ش	ص	ض	ط	ظ	ع	غ	ف	ق
in arab.			—				*ḍ*						
	Wörtern	*z*		*s*	*š*	*ṣ*		*ṭ*	*ẓ*	ʿ	*ġ*	*f*	*q*
in pers. u. türk.			*ž*				*ż*						

		ك	ل	م	ن	و	ه	ى
in arab.		*k*				*w*		
	Wörtern		*l*	*m*	*n*		*h*	*j*
in pers. u. türk.		*k g-j ñ n*				*v*		

Hamza im Anlaut am besten unbezeichnet.

Im Türkischen Vokale phonetisch; velares *ı* : *y*; Vokal der Iżāfet *i y ü u*.

Diese Umschrift sollte, soweit möglich, auch in nichtdeutschen Manuskripten angewandt werden.

Auszeichnungsschriften.

Kapitälchen sollen nur in den Überschriften verwandt werden.

Alle Umschriften aus fremden Sprachen und alle Büchertitel (auch Abbreviaturen wie *ZDMG* = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, *EI* = Enzyklopädie des Islām usw.) sind kursiv zu setzen.

Sätze und Eigennamen, die besonders hervorgehoben werden sollen, außerdem auch alle Verfassernamen in den Zitaten sind zu sperren.

Sonstiges.

أبو, أمّ, ابن, ذو usw. als erster Bestandteil von Eigennamen sind mit Abū, Umm, Ibn, Ḏū usw. (also mit großen Anfangsbuchstaben) wiederzugeben.

Für بن zwischen zwei arab. Eigennamen ist b. zu schreiben.

Vor dem Genitiv-s aller Eigennamen soll stets ein Apostroph stehen.

Die Schriftleitung der „Islamica". Der Verlag der „Islamica".

Richtlinien für den Geschäftsverkehr mit den Herren Mitarbeitern der Zeitschrift „Islamica".

Manuskripte für die „Islamica" sind an die Herren Herausgeber der Zeitschrift, Herrn Geheimrat Professor Dr. A. Fischer, Leipzig C 1, Grassistraße 40, oder Herrn Professor Dr. E. Bräunlich, Königsberg i. Pr., 1. Fließstraße 16, zu senden.

Als Mitarbeiter-Honorar für die in deutscher Sprache geschriebenen Artikel zahlt die Verlagsbuchhandlung nach Erscheinen des Artikels RM. 20.— pro Bogen von 16 Seiten (= RM. 1.25 pro Seite); Abbildungen auf besonderen Tafeln werden nicht honoriert, ebenso nicht Bücherbesprechungen, dagegen geht das besprochene Werk mit dem Eintreffen der Besprechung in das Eigentum des Herrn Mitarbeiters über.

Von Aufsätzen und Bücherbesprechungen werden als Belege je 12—30 Sonderabzüge kostenfrei geliefert.

Von den Autorkorrekturen übernimmt die Verlagsbuchhandlung 5 Stunden pro Bogen, die Kosten der darüber entstehenden muß der Verlag sich vorbehalten vom Honorar zu kürzen.

Verlag Asia Major G. m. b. H.
Leipzig C 1, Liebigstraße 6.

BEITRÄGE ZUR ISLAMISCHEN LITERATURGESCHICHTE.

VON

MARTIN PLESSNER.

I.

Studien zu arabischen Handschriften aus Stambul, Konia und Damaskus.

Die folgenden Blätter sind einem Nebenergebnis eines eigentlich anderen wissenschaftlichen Zwecken dienenden Aufenthalts in Stambul gewidmet, der von Mitte April bis Mitte September 1929 dauerte und der mir durch eine Einladung H. Ritter's und durch Unterstützungen seitens der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft und des Preußischen Ministeriums für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung ermöglicht wurde. Anschließend unternahm ich eine vierwöchige Reise durch Anatolien, Syrien und Palästina.

Da ich die hier publizierten Handschriftenaufnahmen ursprünglich nicht in der Absicht, sie zu veröffentlichen, gemacht habe, so weisen meine Notizen eine gewisse Ungleichmäßigkeit in der äußeren Beschreibung der Manuskripte auf, die aber, wie ich hoffe, die Brauchbarkeit der Inhaltsangaben nicht allzu wesentlich beeinträchtigen wird. In einigen Fällen allerdings habe ich von der Mitteilung an dieser Stelle Abstand nehmen müssen, weil meine Aufzeichnungen gar zu flüchtig waren; es handelt sich da aber fast immer um Handschriften, deren Inhalt überhaupt zu unbedeutend ist, um die Veröffentlichung zu lohnen.

Zu den bisher erfolgten und bei Rescher, *Abriß der arabischen Literaturgeschichte* I (1925), S. 5 Anm. 2 aufgezählten

Mitteilungen aus orientalischen Bibliotheken kommen neuestens die *Philologica* H. Ritter's in *Islam* XVII ff. (vgl. auch *Isl.* XVIII 116ff.) und desselben Arbeit über Stambuler Ṣafadī-Handschriften in *RSO* XII, sowie die Berliner Akademie-Abhandlungen J. Schacht's von 1928 und 1930 und des letzteren höchst verdienstliche Zusammenstellung der Stambuler — im weitesten Sinne — und Brussaer Bibliotheken in *ZS* V 288ff. (vgl. seine eigenen Nachträge und Berichtigungen dazu in *ZS* VIII).

In Konia habe ich die Jūsuf Aġa-Bibliothek benutzt, die direkt neben der großen Moschee Sultan Selīm's liegt. Es existiert nur ein handschriftliches Verzeichnis, dessen Fehlerhaftigkeit die der Stambuler Kataloge weit hinter sich läßt. — Die Damaszener Hss. stammen aus der Ẓāhirīja, deren gedruckter Katalog leider sehr unübersichtlich und anscheinend auch unvollständig ist.

Zu besonderem Dank bin ich Prof. H. Ritter verpflichtet, auf dessen Anregung mein Orientaufenthalt zustandekam, der mich ferner in die Arbeit des Katalogisierens im Orient einführte und dessen sehr umfangreiche unveröffentlichte Sammlungen ich jederzeit benutzen durfte. Nach meiner Rückkehr nach Deutschland hat er mich noch durch ergänzende briefliche Auskünfte unterstützt, ebenso Herr Privatdozent Dr. O. Spies.

Die Handschriften sind nach Gegenstandsgebieten geordnet, innerhalb derselben nach der Chronologie der Verfasser; Sammelhandschriften stehen voran. Für die Bibliotheken sind die üblichen Sigla verwendet. Sämtliche Hss. sind fortlaufend numeriert, mehrere desselben Werkes außerdem unter sich in eckigen Klammern, die Werke selbst mit römischen Zahlen, die einzelnen Werke einer Sammelhs. in runden Klammern. Indices der Verfasser, Titel, Schreiber und Signaturen befinden sich am Schluß; in den letzteren Index sind auch die gelegentlich herangezogenen sonstigen Hss. aufgenommen.

A. Sammelhandschriften und Enzyklopädie.

1. AS 2457. Maǧmūʿa philosophischen, mathematischen und grammatischen Inhalts, von verschiedenen Händen, nur zum Teil datiert, Querformat mit senkrecht zum aufgeschlage-

nen Bande laufenden Zeilen. Im *defter* S. 363f. steht fast nie der Verfasser, einmal auch noch falsch; außerdem ist die Inhaltsangabe unvollständig.

(1.) I. Aristoteles über Physiognomik. Anfang nach der Basmala: هذا ما نقل عن ارسطاطاليس فى علم الفراسة قال للاسكندر يلزمك . . Weiter habe ich leider nicht abgeschrieben; nach diesem Anfang kann das Stück aus *Sirr Al-asrār* sein.

(2.) II. Faḫr ad-dīn ar-Rāzī, *r. fī ʿIlm al-Firāsa*, in der vita bei Ibn Abī Uṣaibiʿa II 30 als letzte Schrift erwähnt. Ziemlich lang. Anfang nach der Basmala: اما بعد فهذه رسالة مشتملة على معاقد قليلة فى علم الفراسة.

(3.) III. Ṯābit b. Qurra, *fī Taṣḥīḥ Masāʾil al-Ǧabr bi-ʾl-Barāhīn al-handasīja*, vgl. Ibn Abī Uṣaibiʿa I 220_{19}. Sehr kurz. Anfang: قال الاصول التى اليها يرجع اكثر مسائل الجبر ثلثة.

(4.) IV. Abu ʾl-Faraǧ ʿAbdallāh b. aṭ-Ṭaijib, *maqāla fī ʾl-Quwā aṭ-ṭabīʿīja*, zitiert bei Ibn Abī Uṣaibiʿa I 241_{11}.

(5.) V. Porphyrius *fī ʾn-Nafs*. Eine Psychologie von dem Autor der bekannten *Isagoge* ist nicht bekannt; was es mit vorliegendem Werk auf sich hat, ist noch unklar. Die sehr kurze Abhandlung beginnt: مقالة لفرفوريوس فى النفس. قال ان هذا المرأ الفاضل قال فى كتاب النفس ان العقل النفسانى اذا اتصل بالعقل الاول . . .

(6.) VI. [1.] Auszug aus einem Werk gleichen Namens von Qusṭā b. Lūqā an ʿĪsā b. Farruḫānšāh, welcher 252 Vezir des Kalifen al-Muʿtazz war (Zambaur 6). Ein Werk dieses Namens wird bei Ibn Abī Uṣaibiʿa nicht erwähnt; der Anfang lautet: فاما النفس فان وصفها على حقيقتها صعب معتاص جدا. Daraus ergibt sich, daß es sich um den Abschnitt über die Seele aus dem bekannten *Faṣl (Farq) bain an-Nafs wa-ʾr-Rūḥ* (Br. I 204 m) handelt, der von Cheikho nach der 2. [2.] Jerusalemer Hs. in *Al-Machriq* XIV 97 und von Gabrieli nach der 3. [3.] Gothaer Hs. 1158 in *RRAL*, Cl. di Sc. mor., stor. e filol., Ser. V, vol. XIX (1910), 622 ediert worden ist.[1] Die Stelle steht bei Cheikho im Wiederabdruck in den *Traités inédits d'anciens philosophes arabes*, 2. Aufl. 1911 (vgl. die Anzeige Goldziher's *DLZ* 1911, 2585—7) auf S. 127, bei Gabrieli a. a. O.

1 [Vgl. jetzt über das Werk Schleifer, *GGA* 1930. Korrekturzusatz.]

auf S. 641; ein Vergleich ergibt, daß unsere Hs. der Jerusalemer näherzukommen scheint. Bei den außerordentlich starken Differenzen zwischen den beiden bisher bekannten Hss. ist das nicht ohne Bedeutung. Eine Neuausgabe des Textes, besonders auch unter Heranziehung der hebräischen und lateinischen Übersetzungen, wäre unter diesen Umständen wünschenswert; keine der beiden bisherigen Ausgaben kann als genügend bezeichnet werden.

(7.) VII. [1.] هذه رسالة فى النفس من مقالة ارسطاطاليس وهى مبوبة على سبعة ابواب ... اما قوله فى درك كل معلوم او محسوس والنفس ليست محسوسة. Der Text ist also identisch mit 4. [2.] Br. Mus. Add. 7453, vgl. *Cat. Codd. mss. or. in Mus. Br.* II Nr. 4233 und Steinschneider, *Ar. Übss.* § 32 (56) S. 61. Das im Londoner Katalog abgedruckte Initium löst das in unserer Hs. vorhandene und den Anfang unverständlich machende Homoioteleuton auf.

(8.) VIII. Eine anonyme kurze *risāla fī Mas'alat an-Nār Ǧauhar*, die wohl im Zusammenhang mit der Arbeit von Prüfer und Meyerhof, *Die aristotelische Lehre vom Licht bei Ḥunain b. Isḥâq* (*Islam* II 117) einer Untersuchung wert wäre; bibliographisch habe ich den Titel nicht ermittelt.

(9.) und (10.) sind die IX. *Kāfija* und die X. *Šāfija* von Ibn Ḥāğib (Br. I 303 ff.).

(11.) XI. Die '*Theologie*' des 'Aristoteles', zu der nähere Ausführungen nicht mehr nötig sind. Am Schluß 863 datiert.

(12.) XII. ... وبعد فهذه رسالة فى المثل العقلية الافلاطونية والمعلقة الخيالية وما يظنّ انه مبنى عليها من التوحيد المشهور عن بعض الصوفية. Dieses Buch konnte ich nicht identifizieren; es bedarf aber dringend näherer Untersuchung. Wahrscheinlich führt der Weg über ḤḪ 11 363, wo ein fast gleichnamiges Buch des Proclus erwähnt wird, und über Steinschneider's Proclus-Artikel in *Ar. Übss.* § 47 (71). Dies wird besonders dadurch nahegelegt, daß das Schriftchen in unserer Hs. unmittelbar hinter der aristotelischen *Theologie* steht und ebenfalls vor 863 datiert ist. Die Schrift des Proclus über die platonischen Ideen (nach dem Zusammenhang wohl der *Timaioskommentar*) ist offenbar auch *Ġājat al-Ḥakīm* ed. Ritter S. 50 gemeint. — Eine Photographie des Textes hat die Bibliothek Warburg anfertigen lassen.

5. Lāleli 1613 besteht aus 2 Teilen.

(1.) 95 Blätter *nasḫī*. XIII. al-Ġazzālī, *Naṣīḥat al-Mulūk* (Br. I 423 Nr. 30)[1], Abschrift von 851.

(2.) 76 Blätter anderen Papiers in jüngerem *nasḫī*. XIV. Undatierte Abschrift eines *k. Iḫtijārāt* Ḫālid al-ḥakīm *fī 'Ilm Ǧābir b. Ḥaijān fi 'l-Ḥikma*. Anfang: . . . بسم الله
الحمد لله الذى خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور . . .
Auf eine kurze Prosaeinleitung folgen lauter Gedichte, meist alchemistischen Inhalts, die nicht mit denen des in Köprülü I 924 (s. Nr. 75) enthaltenen *Dīwāns* identisch sind.

6. Lāleli 3758, *nasḫī*, datiert 929. — Maǧmū'a verschiedenartigen Inhalts.

(1.) XV. Die von van Vloten edierten *Mafātīḥ al-'Ulūm* des al-Ḫwārizmī; die der Edition zugrunde liegenden Hss. sind älter.

(2.) XVI. *k. at-Ta'rīf wa-'l-I'lām bi-mā waqa'a fi 'l-Qur'ān min al-Asmā' wa-'l-A'lām* von Abu 'l-Qāsim 'Abd ar-Raḥmān b. 'Abdallāh al-Ḫaṯ'amī (Br. I 413), im *defter* übergangen.

(3.) XVII. *r. al-I'lān wa-'l-I'lām bi-'l-Ḫafājā wa-'l-A'lām* von Abu 'l-Ḥasan 'Alī b. Aḥmad al-Anṣārī; der Verf. ist aus ḤḪ bekannt, das Werk jedoch nicht festzustellen.

(4.) XVIII. *'Inān* (im Katalog *'Inājat*) *al-'Arabīja fi 'l-Luġa al-Qurašīja*, ein sehr langes grammatisches Gedicht auf *lā* von unbekanntem Verfasser, bibliographisch nicht zu ermitteln.

XIX. aš-Šahrazūrī, *aš-Šaǧara al-ilāhīja fī 'Ulūm al-Ḥaqā'iq ar-rabbānīja* (Br. I 469).

Da ich bei der Ausarbeitung meines Buches *Der οἰκονομικός des Neupythagoreers 'Bryson'* den hohen Wert dieser Enzyklopädie ganz besonders schätzen gelernt habe, habe ich getrachtet, möglichst vieler Hss. des Werkes habhaft zu werden, um hoffentlich später so viel wie möglich von dem Werk zu edieren; bisher ist nur der Abschnitt über Ökonomik in dem erwähnten Buch

1 Von diesem Werk existieren in Stambul unzählige Hss., von denen ich nur ganz wenige gesehen habe, ohne eine interessante darunter zu finden.

S. 262—73 gedruckt. Die beiden in Europa vorhandenen Handschriften, 7. [1.] Berlin Ahlwardt IV 5063, von Ahlwardt auf 1200 geschätzt, und 8. [2.] Leiden 1489, mit Besitzvermerk von 1048, werden von einigen der Stambuler an Alter beträchtlich überboten. Die älteste, die ich gefunden habe, ist

9. [3.] Rāǧib 843, Maße $27^1/_2 \times 15$ cm, Schriftspiegel $19\frac{1}{2} \times 9$ cm, geschrieben 987, kollationiert mit einer zu Lebzeiten des Verfassers vom Original abgeschriebenen Handschrift.

10. [4.] Rāǧib 844, zählt 326 foll. zu $30 \times 16^1/_2$ cm, Schriftspiegel 21×10 cm, 35 Z. pro Seite, undatiert, ziemlich junges *nasḫī*.

11. [5.] As'ad 1926, enthält 4 ungezählte, 331 gezählte Blätter in klarem *nasḫī*; der Text beginnt auf der 2. Seite des 4. Blattes und schließt fol. 331 a, während die 3 ersten Blätter ein Inhaltsverzeichnis der 2.—4. *risāla* enthalten. Das Verzeichnis der 5. steht unmittelbar vor dieser selbst (fol. 199 a). Der Kolophon des Schreibers, Derwisch Muṣṭafā, von 1118; korrigiert wurde der Text auf Grund einer Handschrift, die von dem von dem jüdischen Arzt 'Abdallāh b. 'Abd al-'Azīz b. Mūsā in Sīwās zu seinem Privatgebrauch vom Original kopierten, am Sonntag, dem 2. Ǧumādā I des Jahres 687 beendeten Codex abgeschrieben worden war. Der Kolophon der Hs. des Arztes wird in extenso wiedergegeben; er enthält seinerseits den Kolophon des Originals, welcher besagt, daß das Werk am Sabbat, dem 23. Ḏu 'l-ḥiǧǧa 680 vollendet wurde. Die Hs. des Arztes hatte noch einen weiteren Kolophon vom 13. Ramaḍān 686 am Schluß der 2. *risāla*, welcher ebenfalls in unseren Codex übergegangen ist. Eine weitere Kollation erfuhr das Buch durch على بن احمد بن محمد بن على الطرنوى, offenbar späteren Besitzer der Hs.; er nennt sich am Schluß der 3. und 4. *risāla* und hat die letzte Seite des Codex mit einer begeisterten Lobpreisung des Werkes vollgeschrieben. Von seiner Hand stammen auch die Inhaltsverzeichnisse.

12. [6.] 'Umūmī 3949. Abschrift der vorigen vom Jahre 1241, wie durch den herübergenommenen Kolophon bewiesen wird. Sehr großes Format, *nasḫī*. Von der 2. *risāla* enthält der Codex im Gegensatz zu seiner Vorlage nur die Einleitung, so daß die ganze Logik fehlt. Vielleicht besteht zwischen dieser

Hs. und der Leidener ein Zusammenhang, da in dieser dieselbe Lücke enthalten ist; allerdings ist die Leidener Hs. die ältere.

13. [7.] 'Umūmī 3950, waqfiert 1266 von der Mutter 'Abd ul-Meǧīd's. Häßliches, aber gut lesbares *ta'līq*.

14. [8.] Ǧārullāh 1021, vom Besitzer selbst geschrieben, nach einer Vorlage, an deren Güte er Zweifel hegte, beendet 1124.

B. Religiöse Wissenschaften.

15. Jūsuf Aġa 56[1]. XX. az-Zamaḫšarī, *Kaššāf* (Br. I 290), in éinem Riesenbande mit herrlichem Einband. Nach dem *defter* wäre die Hs. 528, also zu Lebzeiten des Autors geschrieben; in Wirklichkeit ist dies das Datum des Autographs, das im vorliegenden Exemplar mit dem gesamten Kolophon abgeschrieben ist. Der Abschreiber scheint es nicht direkt aus dem Autograph zu haben; denn er gibt an, seine Abschrift 728 mit einer *nusḫa ṣaḥīḥa* kollationiert zu haben, die also selbst schon eine Abschrift darstellt. Der Codex enthält 259 Blätter zu 46 Z. von über 20 cm Länge, *nasḫī*, mit vielen Randbemerkungen.

16. Jūsuf Aġa 224[1]. XXI. Abū Dāwūd, *Sunan* (Br. I 161). Das *defter* gibt als Schreibjahr 275 an; das ist aber das Todesjahr des Autors. Der Codex ist jung und umfaßt 518 große Blätter, *waqf* von 1209, älterer Besitzvermerk.

XXII. Abū 'Ubaid Aḥmad b. Muḥammad al-Harawī, *k. al-Ǧam' bain al-ġarībain, ġarīb al-Ḥadīṯ wa-ġarīb al-Qur'ān* (Br. I 131).

17. [1.] Jūsuf Aġa 1615. Teil 1 des Werkes. Hs. von 508 in schönem, altem Einband, *riwāja* von Abū Suhail Muḥ. b. al-Ḥasan az-Zauzanī auf dem Titel, daselbst noch Bemerkungen über die Kollation. Vgl. über das Werk ḪḪ 8623. Der vorliegende Band reicht von ا bis ص, genau wie 18. [2.] Ahlwardt I 696.

19. [3.] ibid. 1696. Teil 2 des Werkes, aber früher geschrieben, allerdings nicht 432, wie das *defter* angibt, sondern

---

1 Bei dieser Hs. bin ich der Nummer nicht ganz sicher, da in meinen Notizen ein Schreibfehler enthalten ist.

489 oder 499 (meine Notizen sind in diesem Punkte leider nicht sicher). Zierliches *nasḫī*, auf der Seite 20 Zeilen. Ebenfalls in sehr altem, interessantem Einband. *Riwāja* wie bei Teil 1; im Kolophon wird die *riwāja* der Vorlage mitgeteilt. Der Band reicht von ض bis zum Schluß des Werkes, ergänzt sich also mit Teil 1 zu einem vollständigen Exemplar von 2 verschiedenen Schreibern, während in Berlin von Teil 2 nur die 2. Hälfte vorhanden ist (20. [4.] Ahlw. I 697).

21—22. [5—6.] Eine ebenfalls sehr alte, aus 2 Teilen zusammengesetzte Hs. des Werkes findet sich bei Dāwūd al-Čalabī al-Mauṣilī, *Maḫṭūṭāt Mauṣil*, Bagdad 1346/1927, S. 125, beschrieben; Bd. 1 ist von 563, Bd. 2 von 482 datiert, letzterer also noch einige Jahre älter als der entsprechende Band unserer Handschrift.

XXIII. Sirāǧ ad-dīn as-Siǧistānī, *Munjat al-Muftī* (Br. I 380, wo 23. [1.] Wien 1805_3 fehlt).

24. [2.] Jūsuf Aġa 402. Nach dem *defter* von 324, in Wirklichkeit von 824; der Autor lebte ja auch erst im 7. Jahrhundert. Immerhin ist die Hs. älter als 25. [3.] Gotha 1140 und erst recht älter als die Wiener Hs. 171 Bl. schönes *nasḫī*, auf dem Titel *riwāja*.

---

26. ʿĀšir II (vgl. unten zu Nr. 49) 190 enthält 20 Bl. im Format der *Porta linguarum orientalium* zu 23 Z. *nasḫī* von unsicherem Alter, undatiert. Titel fol. 1a: XXIV. هذه رسالة فى علم النجوم هل الشروع فيه محمود او مذموم تاليف الخطيب البغدادى رحمه الله ورضى عنه. Von dieser Schrift kannten Br. I 329 und Marçais, *EI* s. v. al-Khaṭīb, noch keine Hs.; auch bei ḤḪ wird sie nicht erwähnt, sondern nur in Jāqūt's *Iršād*-Artikel über al-Ḫaṭīb al-Baġdādī I, 2. Aufl., S. 249 Z. 9f. u. d. T. *k. al-Qaul fī ʿIlm an-Nuǧūm*. Anfang fol. 1b nach der Basmala: قال الامام رحلة زمانه وحافظ عصره واوانه الخطيب البغدادى سائل (sic) سايل عن النجوم هل الشروع فيه (sic) محمود او مذموم وانا اذكر فى ذلك من القول المستقيم ما تيسر بتوفيق مولاى الكريم ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم فاقول ان علم النجوم يشتمل عل ضربين احدهما مباح وتعلمه فضيلة والاخر محظور والنظر فيه مكروه.

Der Verfasser bezeichnet als den erlaubten Teil der Sternwissenschaft die Astronomie und astronomische Chronologie;

fol. 2 folgen dann die Namen der Mondstationen und Sternbilder, im weiteren Traditionen über astronomische Theorie und Praxis.

fol. 6b beginnt die Besprechung des verbotenen Teils, der Astrologie und Judizienwissenschaft, wozu der Verf. auch die Vorhersage des Eintretens astronomischer Ereignisse wie Finsternisse u. dgl. rechnet, da solche Ereignisse lediglich der Macht Allāhs unterstellt sind. Im weiteren wird die Astrologie im Verhältnis zum Zauber (*siḥr*) behandelt, alles in Form von Traditionen und Aussprüchen Früherer.

Schluß fol. 19a: واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين وافضل الصلوة واشرف التسليم على سيد الاولين والاخرين محمد الخ.

27. [1.] Ẓāhirīja, taṣauwuf 8. XXV. *k. al-Išārāt al-ilāhīja.* az-Zaijāt 49 sagt, im Katalog werde Abū Ḥaijān at-Tauḥīdī als Verfasser bezeichnet; in der Tat geht die Autorschaft aus der Hs. selbst nicht mit Sicherheit hervor. Die einzige Br. I 244 aufgeführte Hs. des Werkes (28. [2.] Berlin Ahlw. III 2818, nicht 2819!) ist ein Auszug, der keine genügenden Vergleichsmöglichkeiten bietet. In der Damascener Hs. ist das Werk in kurze *rasā'il* eingeteilt; der vorliegende Band, in großem, häßlichem *nasḫī*, geschrieben 461, enthält 54 davon und weist am Schluß auf den 2. nicht vorhandenen Band hin, der mit der 55. *risāla* beginnen soll.

29. [1.] AS 2351. XXVI. *k. al-Muḥaṣṣal* von Faḫr ad-dīn ar-Rāzī (Br. I 507 Nr. 22). Der Titel lautet in der Hs. *k. al-M. fi 'l-Kalām*; der Anfang beweist, daß es sich um dieselbe Schrift handelt. Unsere Hs. ist im Ḏu 'l-ḥiǧǧa 616, also nur 10 Jahre nach dem Tode des Verfassers, geschrieben und läßt damit beide bisher bekannten Hss. weit hinter sich, von denen die 30. [2.] Kairiner (Bd. VI S. 105) von 766, die 31. [3.] Escurial-Hs. 650_5 von 798 stammt. Die bei Br. aufgeführten Kommentar-Hss. habe ich nicht auf ihr Alter untersucht; es dürfte aber keine von ihnen bis 616 hinaufreichen. Der Schreiber ist Abu 'l-Ḥusain Murtaḍā b. al-Muṭahhar, bekannt als al-Hamaḏānī.

C. Geschichte und Biographie.

32. JG 815 enthält nicht, wie der Katalog vermuten läßt, den *Fihrist* des Ibn an-Nadīm, sondern einen alphabetischen

Bücherkatalog unbekannten Alters, der mit dem *Fihrist* nichts zu tun hat. Ritter's Arbeit über die *Fihrist*-Hss. (*Islam* XVII 15ff.) ist also nicht etwa nach dieser Richtung hin unvollständig.

XXVII. Abū Sulaimān al-Manṭiqī, صوان الحكمة.

Von dieser Gelehrtengeschichte, auf die Prof. Ritter mich besonders aufmerksam machte und deren Verfasser Abū Sulaimān Muḥammad b. Ṭāhir b. Bahrām as-Siǧzī (oder as-Siǧistānī) ist, kennt Br. I 324 nur die in der allein von ihm genannten Berliner Hs. Pm. 737 (33. [1.] Ahlwardt IX 10052) erhaltene Fortsetzung des Ẓahīr ad-dīn Abu 'l-Ḥasan ʿAlī b. Abi 'l-Qāsim Zaid al-Baihaqī (vgl. die ausführliche Autobiographie bei Jāqūt, *Iršād* V 208). Ob in dem Cod. Bodl. Marsh. 539 (34. [2.] Uri 484) ebenfalls nur diese Fortsetzung oder auch das Grundwerk enthalten ist, ist aus dem Katalog, der leider immer noch nicht durch einen modernen wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden ersetzt ist, nicht mit Sicherheit zu ersehen.

Anders steht es mit dem Leidener Cod. Gol. 133d (35. [3.] Dozy 888), auf den mich Herr Kalīmullāh Ḥusainī, Qāriʾ in Ḥaidarābād, der im Herbst 1929 in Berlin über Geschichte der Stadt Baihaq arbeitete, freundlichst aufmerksam gemacht hat; im Katalog befindet sich ein Hinweis auf die Oxforder Handschrift. Die Leidener Hs. enthält sicher an erster Stelle einen Auszug aus einem Compendium des Grundwerks, des صوان الحكمة, verfertigt von Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Muḥammad at-Tibrīzī, genannt al-Ġuḍanfar (Justi, *Iran. Namenbuch* s. v. Wiñdafarnā); dieser ist auch der Verfasser eines Anhangs zu der in derselben Hs. enthaltenen und von Ruska, *Isis* V, übersetzten ar-Rāzī-Biographie von al-Bērūnī (36. De Jong-De Goeje Nr. 1090). Der Verfasser des Compendiums selbst ist nicht genannt. Der Auszug scheint, im Vergleich mit dem in den drei sogleich zu besprechenden Stambuler Hss. enthaltenen Compendium, sehr summarisch zu sein; er umfaßt nur pag. 66—73. Hierauf folgen Auszüge aus der oben erwähnten Fortsetzung al-Baihaqī's, ebenfalls sehr summarisch, wie die Fülle der von p. 73—77 behandelten Gelehrten beweist (vgl. Katalog). Schließlich enthält die Hs. noch eine vita Zain ad-dīn al-Ǧurǧānī's

(Br. I 487), dann einen Schlußvermerk und dahinter noch einen Nachtrag mit Gedichten, die auf Gelehrte bezogen sind oder von ihnen stammen. Auch dieser Nachtrag ist nicht vollständig, sondern wohl ebenfalls von al-Ġuḍanfar exzerpiert, wie aus dem Katalog klar und überzeugend hervorgeht (vgl. unten).

Diese Leidener Hs. ist aber nur ein Miniaturbild von 3 untereinander gleichlautenden Stambuler Hss.; der Umfang legt es sehr nahe, anzunehmen, daß die erwähnte Oxforder Hs. mit ihren 133 Bl. mit den drei Stambulern übereinstimmt, wenn auch ihr Wert durch ihre im Katalog erwähnte Unvollständigkeit herabgesetzt wird.

Die mittelste der drei Stambuler Hss., die ich zuerst benutzte und aus der ich daher die meisten Seitenzahlen besitze, ist bereits 3 Jahre älter als die 692 geschriebene Leidener, nämlich

37. [4.] Bašīr Aġa 494, datiert von 689; sie enthält 167 Bl. mittleren Formats zu 21 Zeilen *nasḫī*. Anfang nach der Basmala usw.:

قال الحكيم الفاضل العلامة وهو منتخب هذا الكتاب رحمه الله انى رايت ان اثبت تواريخ الحكماء واساميهم وبعضٍ كلامهم واخلاقهم فانتخبت من كتاب صوان الحكمة ذكر القدماء واثبتُّ فى آخره كتاب تتمة صوان الحكمة للامام الفاضل ظهير الدين ابى الحسين (!) بن ابى القسم البيهقى رحمه الله تعالى ووضعت فى آخره رسالة وسميت باتمام التتمة وذكرت فيها اشعار المتاخرين من الحكماء وختمت التواريخ به.

Hier haben wir also an erster Stelle das Compendium des Grundwerks, des صوان الحكمة, aus welchem Cod. Leid. nur einen Auszug bietet, und zwar im Umfang von 95 Bl.! Der Compendiator nennt sich nicht, ebensowenig wie in den anderen Stambuler und in der Leidener Hs.; ein Vergleich mit letzterer würde sicher ergeben, daß er mit dem dort ausgezogenen Compendiator identisch ist. Nach einer langen Einleitung, die auch über Chronologie handelt, werden unter anderen besprochen: fol. 12 Thales, Anaximenes, 13 Anaxagoras, Pythagoras (m. *Testament*), 16 Sokrates, 17 Platon, 19 Aristoteles, 26 Alexander, 31 Diogenes, 33 Theophrast, 34 Eudem, 35 Hermes, 37 Solon, 38 Homer, 42 Xenophon, Euklid, Hippokrates (m. *Eid*), 44 Cebes, 45 Ptolemäus, 46 Apollonios, 58 Galen, 63 Jaḥjā an-Naḥwī, 64 Ḥunain, al-Kindī (*risāla* von letzterem

fol. 67), 70 Ṯābit b. Qurra, 81 Jaḥjā b. ʿAdī, 83 Ibn Zurʿa, 88 Miskawaih usw., vgl. auch den Leidener Katalog S. 293.

Dieses Compendium des Grundwerks schließt fol. 95b mit den Worten: هذا آخر ما وعدنا من الاختصار من كتاب صوان الحكمة — bis hierhin wörtlich mit Cod. Leid. übereinstimmend! — ويتلوه كتاب تتمة صوان الحكمة بعون الله وتسديده.

Es folgt nun die vom Compendiator und Verfasser der Einleitung versprochene Fortsetzung des Werkes von al-Baihaqī, und zwar, wie oben angekündigt, vollständig, genau wie in der hier einsetzenden bereits erwähnten Berliner Hs., deren Text mit dem Stambuler übereinstimmt, während cod. Leid. auch hiervon nur einen Auszug bietet. Anfang:

كتاب تتمة صوان الحكمة

من تاليف الشيخ الامام ظهير الدين ابى الحسن بن ابى القسم البيهقى رحمه الله usw. wie in Cod. Berol.

Der Berliner Katalog zählt einen großen Teil der besprochenen Gelehrten auf; vgl. auch den Leidener Katalog S. 294. Die Bemerkung Ahlwardt's, daß die Fortsetzung die vom Verfasser des Grundwerks behandelten Gelehrten beiseite lasse, trifft nicht zu; vielmehr gibt al-Baihaqī auch Ergänzungen zu den Biographien schon im Grundwerk behandelter Gelehrter. — Schluß der Fortsetzung fol. 136.

Nun folgt der von dem Verfasser des Compendiums und der Einleitung selbst versprochene und verfaßte Nachtrag. In der Leidener Hs. wird das entsprechende Stück mit der Ankündigung eingeführt (Kat. S. 295), daß der Nachtrag mit al-Fārābī beginne; tatsächlich beginnt er dort aber mit Ibn Sīnā. Dozy schließt schon hieraus, daß der Nachtrag ebenfalls von al-Ġuḍanfar verkürzt ist und die Ankündigung von dem ursprünglichen Compendiator stamme, der auch der Verfasser des Nachtrags sei. Das wird jetzt durch die Stambuler Hss. glänzend bestätigt; sie beginnen den Nachtrag in der Tat mit al-Fārābī und gehen dann erst auf Ibn Sīnā über. Und noch mehr: nach dem Leidener Katalog enthält der Nachtrag viele Gedichte; dasselbe ist in den Stambuler Hss. der Fall, in Übereinstimmung mit der oben wiedergegebenen Einleitung zu dem ganzen Werk. Die Stambuler Hss. sind also tatsächlich die Grundlage der in Leiden vorliegenden Exzerpte.

38. [5.] MM 1408 (nach der maßgebenden handschriftlichen Zählung im Bibliotheksexpl. des Katalogs, vgl. Schacht *ZS* V 292 Anm. 1; im Druck Nr. 1431). Datiert von 639, also 50 Jahre älter als die erste Stambuler und 53 älter als die Leidener Hs. Das oben mitgeteilte Sätzchen aus jener von قال bis zur Eulogie fehlt in dieser Hs.[1]; es ist also möglich, daß es sich um das Autograph des Compendiators und Verfassers des Nachtrags handelt. Daß dieser 639 noch lebte, also Zeitgenosse Ibn al-Qifṭī's und Ibn Abī Uṣaibi'a's war, wird schon dadurch nahegelegt, daß der Verfasser der Fortsetzung des Grundwerks, al-Baihaqī, erst 570 gestorben ist. Damit wird die Zeitspanne, in der der Compendiator gelebt haben kann, so klein, daß es hoffentlich noch gelingen wird, ihn festzustellen. — Die Hs. zählt 157 Bl. *nasḫī* und enthält viele Randnoten. Das Compendium des Grundwerks schließt fol. 88 b, die Fortsetzung fol. 126 b. Ob diese Hs. die Vorlage von Nr. [4.] ist, habe ich nicht festgestellt.

[Während diese Arbeit gesetzt wurde, erhielt ich von Ritter die Mitteilung, daß er eine weitere Hs. aller 3 Teile des Werkes entdeckt habe:

38a. [6.] Köprülü (I oder II?) 902, Größe 24×15 cm, Besitzvermerk von 881, aber wohl im 8. Jahrh. geschrieben. 19 Z. *nasḫī*, sehr schönes Exemplar. Teil I fol. 1—123 a, Teil 2 fol. 123—171 a, Teil 3 fol. 171 b—215. Der Verfasser nennt sich nicht.]

Für alle 3 Teile des Werkes besitzen wir also jetzt 4, vielleicht sogar 5 Hss.: die drei Stambuler, den Leidener Auszug und vielleicht Cod. Bodl., für den mittelsten allein bestimmt Cod. Bodl. und dazu die Berliner Hs. Eine Herausgabe des Werkes ist von mir im Rahmen einer Monographie über Abū Sulaimān geplant; daß sie ein Desiderat ist, unterliegt keinem Zweifel. Einmal ist der Verfasser des Grundwerks ein Zeitgenosse Ibn an-Nadīm's; er hat einen eigenen Artikel im *Fihrist* (ed. Flügel 264, nicht, wie im Index steht, 263) und ist mit eigenen Arbeiten über die aristotelische Philosophie hervorgetreten, ist also durch selbständige Arbeit mit der hellenistischen Tradition vertraut. Er ist identisch mit dem bekannten

---

1 Nach freundlicher Mitteilung H. Ritter's.

Abū Sulaimān al-Manṭiqī und wird so ständig von Abū Ḥaijān at-Tauḥīdī im *k. al-Muqābasāt*, Šīrāz 1306[1], zitiert; seine Biographie steht in der Fortsetzung al-Baihaqī's. Sodann aber ist das Werk der Repräsentant einer besonderen biographischen Tradition, die schon bei Ibn Abī Uṣaibi'a erscheint[2], besonders stark aber auf aš-Šahrastānī eingewirkt hat, worauf schon Massignon, *EI* II 823a unten hinweist. So ist das Grundwerk ein wichtiger Zeuge für die Entwickelung der hellenistischen Tradition im Islam und für die früheren islamischen Gelehrten, besonders wenn man es neben das genannte Buch at-Tauḥīdī's hält. Aber auch die beiden Fortsetzungen verdienen in vielen Punkten selbständiges Interesse, wie schon ein flüchtiges Ansehen zeigt.

Zum Schluß ein Wort über die Vokalisation des Titels des Grundwerks. Die übliche Lesung des ersten Wortes ist *ṣiwān*[3]; so vokalisiert auch die Leidener Hs., wie der Katalog mitteilt. Nun erzählte mir in Stambul ein alter Scheich, mit dem ich über das Buch sprach, der Titel sei von der von Ibn Sīnā in Balḫ gegründeten Bibliothek genommen, die *ṣauwān al-ḥikam* geheißen habe; es sei also *ṣauwān al-ḥikma* zu vokalisieren. Ich wußte damals nicht, daß Ibn Sīnā jünger ist als der Verfasser des Grundwerks, daß also, selbst wenn die Erzählung über Ibn Sīnā stimmen sollte, der Name seiner Bibliothek nicht das Vorbild für den des Buches Abū Sulaimān's gewesen sein kann; aber außerdem konnte mir der Scheich die Historizität der Geschichte in keiner Weise belegen. In keinem Falle haben wir vorläufig einen Grund, von der herkömmlichen, grammatisch und dem Sinne nach durchaus möglichen Vokalisation *Ṣiwān al-Ḥikma* abzugehen.

XXVIII. Ibn Ḫaldūn.

Auf die Stambuler Ibn Ḫaldūn-Hss. wurde ich durch eine Anfrage Prof. Kahle's an Prof. Ritter aufmerksam, der für

---

1 Soeben erschien eine neue Ausgabe mit langer Einleitung und Indices von Ḥasan as-Sandūbī (Kairo 1347/1929: Raḥmānīja), auf die mich Herr Dr. Meyerhof freundlichst aufmerksam gemacht hat. Vgl. jetzt Meyerhof, *Von Alexandrien nach Bagdad*, *SBPrA* 1930, 420f., 422f.

2 Vgl. Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern* passim.

3 Massignon l. c. irrtümlich *ṣunwān*.

einen anderen Gelehrten von 2 Stellen der *Muqaddima* den Text der beiden bei Br. II 245 genannten Stambuler Hss. bzw. Hss.-Gruppen zu erfahren wünschte. Prof. Ritter übergab mir die Angelegenheit zur Bearbeitung; und ich nahm das zum Anlaß, alle Ibn-Ḫaldūn-Hss. aufzunehmen, deren ich habhaft werden konnte. Das Ergebnis scheint mir der Veröffentlichung wert.

Schon De Slane hat in seiner Einleitung zur Übersetzung der *Muqaddima*, die infolge des Todes Quatremère's zugleich die Einleitung zu dessen Edition bildete (*Not. et Extr.* XIX 1, S. I ff.) und die mir übrigens in Stambul nicht zugänglich war, darauf hingewiesen (ib. S. CX), daß die 4, sämtlich ganz jungen Hss., auf denen die Edition beruhte, in 2 Gruppen zerfallen: A B hätten in der Einleitung zu Buch 6 sechs Kapitel, die in CD und dem Būlāqer Druck von 1274/1857 durch ein einziges kurzes Kapitel ersetzt seien; Quatremère hat in seiner Edition Bd II (*Not. et Extr.* XVII 1) S. 363 ff. den ausführlicheren Text gegeben und druckt die kürzere Fassung daselbst S. 407 als *Appendice* ab. Da nun dieser Anfang des 6. Buches eine der beiden Stellen war, auf die ich der Anfrage gemäß achten sollte, so konnte ich feststellen, daß auch die Stambuler Hss. in diesem Punkte sich nach 2 Gruppen scheiden, die beide gleichermaßen durch sehr alte Exemplare vertreten sind, so daß die Vermutung De Slane's a. a. O. bestätigt erscheint, daß es sich um 2 verschiedene Redaktionen des Werkes durch den Autor selbst handelt, deren chronologisches Verhältnis allerdings auf Grund der Stambuler Hss. ganz neu untersucht werden muß.

Ich gruppiere die Hss., die durchaus nicht den gesamten Stambuler Bestand darzustellen brauchen — immerhin habe ich alle großen und viele kleine Bibliotheken durchsucht[1] —, nach Hss. des ganzen Werkes (*k. al-ʿIbar*) und Hss. der *Muqaddima* allein, innerhalb dieser beiden Gruppen nach dem Alter; eine Gruppierung nach dem Anfang des 6. Buches möchte ich deshalb unterlassen, weil die Unterschiede größer

1 [Auch N. Schmidt, *Ibn Khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher* (New York 1930) nennt in seinem umfangreichen Verzeichnis von Ibn Ḫaldūn-Mss. (erweitert gegenüber dem Aufsatz in *JAOS* 46, 171 ff. vom selben Verfasser) nur diese Hss., übrigens unvollständig und ohne Beschreibung. Das Gleiche gilt für Gabrieli, *RSO* X 169 ff. Alle diese Arbeiten wurden mir erst bekannt, als gegenwärtiger Aufsatz gesetzt wurde.]

sind, als man nach De Slane vermuten könnte, und ich meine Abschriften nicht noch einmal kollationieren konnte. Für die gegenwärtige Veröffentlichung besagt das nicht viel; ein künftiger Bearbeiter der *Muqaddima* wird die Stambuler Hss. genau studieren müssen.

a) Hss. des ganzen Werkes.

39. [1.] Dāmād Ibrāhīm Pascha 863—869; die einzelnen Teile rühren von z. T. verschiedenen Schreibern her. Vorlage von Quatremère's Ms. C = Paris, Suppl. ar. 742_3 (39a. [1 a.] Cat. De Slane 1517, vgl. *Not. et Extr.* XIX 1, S. CIV). 863 enthält die *Muqaddima* von 2 verschiedenen Händen: Buch 1—3 in ähnlicher Schrift wie die nachher zu erwähnende, von 799 stammende Hs. JG 888, Teil 4—6 anscheinend jünger. Die Hs. enthält das Nachwort des Verfassers, das die Beendigung der Abfassung des Werkes auf 779 datiert, in etwas ausführlicherer Form als die Ausgabe Quatremère's III 434, ist aber undatiert. Buch 6 beginnt wie bei Quatremère im Anhang.

Die Nrn. 864—866 und 868 sind von gleicher, älterer Hand als der 2. Teil von 863, sämtlich undatiert, für denselben Besitzer geschrieben und mit gleichem buntem Titel versehen, der in dem sehr beschädigten und stark ergänzten Band 866 fehlt; sie enthalten Teil 3—5 und 7 des Werkes, wobei die *Muqaddima* als Teil 1—2 gezählt ist.[1] Alle diese Bände haben einen Schlußvermerk von gleicher Hand, die nicht mit der des Schreibers identisch ist und in 868 auf das ganze Werk bezogen ist. In der Tat enthält dieser Band den wirklichen Schluß des Gesamtwerkes; nur folgen die Teile in diesem Exemplar nicht richtig aufeinander, sodaß trotz dieses Schlußvermerks ein Hinweis darauf folgt, daß im nächsten Bande die Türken behandelt werden. In dem beschädigten Band 866 ist der Schlußvermerk ebenfalls enthalten, obwohl der Schluß des Bandes zu fehlen scheint.

Nr. 867, die Teil 6 enthält, ist die einzige datierte Hs. dieses Exemplars, und zwar vom 4. Ṣafar 797, also nur 18 Jahre nach

1 [Die Zählung der Teile dieses Exemplars weicht von der maßgebenden Zählung bei De Slane S. XCVII ff. ab; vgl. die Einzelheiten bei Gabrieli 173 ff. Im folgenden sind die Teile so bezeichnet, wie in der Hs. selbst angegeben.]

der Abfassung der *Muqaddima* und zu Lebzeiten des Verfassers. Der Schreiber ist عبد الله بن حسن بن شهاب; die Schrift ähnelt der der vorhergenannten Bände, was vielleicht einen Fingerzeig für das ungefähre Alter der letzteren abgeben könnte. Unter dem Kolophon derselbe Schlußvermerk wie bei den anderen Bänden. Der Codex ist ebenfalls ergänzt; aber das weitaus meiste ist original erhalten.

Nr. 869 ist von größerem Format, undatiert, aber alte Schrift

40. [2.] NO 3069 ist unvollständig und undatiert, aber mittleren Alters. Das 6. Buch der *Muqaddima* beginnt wie bei Quatremère im Anhang.

41. [3.] ebenda 3067—68 (3088 im *defter* ist natürlich Druckfehler) ist ebenfalls unvollständig; es scheint ein dreibändiges Exemplar zu sein, von dem nur 2 Bände vorhanden sind. Die Hss. sind undatiert; die Schrift ist ziemlich neu. Buch 6 beginnt wie in 3069.

b) Hss. der *Muqaddima*.

42. [4.] JG 888 (nicht 588 wie bei Br.) vom 10. Ğumādā I 799 nach einer vom Verfasser korrigierten Hs. Der Codex ist also 20 Jahre nach der Abfassung des Werkes zu Lebzeiten des Verfassers geschrieben und ist m. W. der älteste bekannte Codex der *Muqaddima* überhaupt.[1] Der Schreiber ist عبد الله بن حسن ابن الفخار. Schon in Stambul fiel mir die Ähnlichkeit der Schrift dieses Codex mit der von DIP 867 auf; erst jetzt bemerke ich, daß die Schreibernamen in beiden Hss. auf éine Person bezogen werden können. Der Codex beginnt Buch 6 wie bei Quatremère im Anhang.

43. [5.] NO 3423 ist nur 7 Jahre jünger, 806, also ebenfalls noch zu Lebzeiten des Verfassers, geschrieben von ابرهيم بن خليل السعدى, *ta'līq*. Buch 6 beginnt wie bei Quatremère im Text; wir haben also 2 ganz alte Hss., die die beiden verschiedenen Rezensionen vertreten.

44. [6.] NO 3070, undatiert, mittleren Alters, Buch 6 wie eben.

---

1 [42 a. [4 a.] Fez 1266 wird nach Schmidt 48 von Gabrieli 173 zu Unrecht als das Autograph der *Muqaddima* in Anspruch genommen; die Hs. enthält einen anderen Teil des Gesamtwerks.]

45. [7.] NO 3066, von 1082, Buch 6 wie eben.

46. [8.] NO 3065, von 1101, Buch 6 wie eben.

47. [9.] NO 3424, von 1127, Buch 6 wie eben.

48. [10.] Rāġib 978, undatiert, ziemlich jung, Buch 6 wie eben.

Der Ruf nach einer deutschen Übersetzung der *Muqaddima*, die die vergriffene, fehlerhafte und auf völlig ungenügender Textgrundlage aufgebaute französische Übersetzung ersetzen soll, wird immer lauter, und mit Recht. Mittelalterliche Historiker lassen Dissertationen über die staatsrechtlichen, geschichtsphilosophischen, wissenschaftstheoretischen und ökonomischen Anschauungen Ibn Ḫaldūn's anfertigen. Hoffen wir, daß auch die Übersetzung nicht mehr lange ausbleibt und daß sie die alten Stambuler Hss., die beim augenblicklichen Stand der Forschung allein einen zuverlässigen Text verbürgen, nicht unberücksichtigt läßt![1]

Zum Schluß sei bemerkt, daß die Berliner Hss. des Werkes 9362/3 und die Wiener Hss. der türkischen Übersetzung 817—20 sind (bei Br. in beiden Fällen Druckfehler).

D. Philologie.

XXIX. at-Tibrīzī, *Šarḥ al-Ḥamāsa*.

Von diesem Werk (Br. I 20) habe ich mehrere relativ alte Hss. gesehen, die z. T. Anspruch auf Beachtung machen können.

49. [1.] 'Āšir I (die Bibliothek besteht aus 3 Fonds, Ra'īs al-kuttāb Muṣṭafā Efendi, Muṣṭafā 'Āšir Efendi, Sohn des vorigen, und Ḥafīd Efendi) 825/6, Mamlūkenhs., die in 3 Bänden den ganzen mittleren Kommentar enthält; da jedoch Band 3 fehlt, ist das Datum nicht festzustellen. Kollationiert.

50. [2.] 'Āšir I 827 ist der 3. Teil eines anderen Exemplars, Freitag, 17. Ḏu 'l-ḥiǧǧa 654(?) von einer von al-Ǧawālīqī, dem Schüler und Nachfolger des Verfassers, vom Original genommenen Abschrift kopiert, wie aus meinen Notizen hervorzugehen scheint.

51. [3.] Ẓāhirīja, Adabījāt manẓūma 14—15. Teil 2 und 3 des mittleren *Ḥamāsa*-Kommentars, geschrieben 659 in schönem,

1 Über das nach einer Notiz in *RAA* 1929 angeblich in Stambul befindliche Autograph der *Muqaddima* konnte ich durch briefliche Rückfragen nichts ermitteln.

großem *nasḫī*. Anfang: وقال عمر (sic ?) بن كلثوم... معاذ الاله ان... (ed. Freytag S. ٢٣٦).

52. [4.] ibid. 16. Teil 2 desselben Kommentars vom mittelsten Ṣafar 543, vom Original abgeschrieben, in jedem Fall nur 40 Jahre nach dem Tode des Verfassers. Anfang: وقال حجر ابن خالد بن محمود... وجدنا اباتا حل . . . (ed. Freytag S. ٢٥٦), schließt mit dem 1. Vers von Teil 3: وقال يزيد ابن (so!) الحكم الثقفى . . . يا بدر والامثال . . . (ed. Freytag S. ٥٢٩).

Anm. 53. XXX. Eine Hs. des *Mu'allaqāt*-Kommentars von at-Tibrīzī vom Jahre 599 verzeichnet der erwähnte Katalog der Mosuler Hss. auf S. 140.

---

54. Ẓāhirīja, naḥw 147. XXXI. Ibn al-Anbārī, *k. al-Inṣāf*, bestehend aus 2 nicht zusammengehörigen Bänden, die sich aber zu dem vollständigen Werk ergänzen. Band 1 vollendet am Montag, 29. Šauwāl 643, also jünger als alle 3 von Weil zu seiner Edition des Werkes benutzten Hss., wenn auch nicht viel. Der Codex ist in schönem, großem *nasḫī* geschrieben und reicht bis zu der Frage über رُبَّ, die in der Leidener Hs. nicht steht und daher bei Weil im Nachtrag S. 354 ediert ist; in der Madrider und Stambuler Hs. hat sie Nr. 57, und sie gehört hinter Frage 54 der Leidener Zählung (Weil S. 165). Band 2, vollendet am Donnerstag, 10. Ḏu 'l-qa'da 832, also 200 Jahre jünger als Teil 1, beginnt mit der Frage über das و von رُبَّ, die im Madrider u. Stambuler Codex unmittelbar auf die vorhingenannte als 58. folgt und in Weil's Ausgabe Nr. 55 trägt (S. 165). Beide Hss. bilden also zusammen das ganze Werk.

55. [1.] Rāġib 1224, geschrieben 737, enthält angeblich das bisher nicht bekannte XXXII. *k. Iḍāḥ al-Ma'ānī* von al-Ḫaṭīb at-Tibrīzī. Dieser Autor, mit seinem Namen Muḥammad b. 'Abdallāh, kommt Br. II 195 als Verfasser eines gerade im Jahre 737 verfaßten Traditionswerkes vor; die Hs. könnte dann also zu seinen Lebzeiten geschrieben sein. Es existiert aber noch eine 2. Hs. des Werkes,

56. [2.] Rāġib 1225, am Anfang ergänzt, anscheinend vom Schreiber der anderen Hs.; und diese trägt das Datum 676. Demnach würde es sich hier um eine Hs. handeln, die 61 Jahre älter ist als das Traditionswerk des Tibrīzī; und da anzunehmen ist,

daß der Verfasser wenigstens 20 Jahre alt war, als er das Buch schrieb, so müßte er 737 über 80 Jahre alt gewesen sein und doch noch geschrieben haben. Vielleicht ist nicht 676, sondern 696 zu lesen; es bleibt aber immer noch zu bedenken, daß ein so altes Werk auch bibliographisch unbekannt ist und eine Durcharbeitung vielleicht ganz anderes über den Verfasser ergeben könnte als auf dem Titel steht. Auch das Werk des Ḫaṭīb Dimašq, dessen Titel fast gleich lautet (Br. II 22, vgl. *ZS* VI 221 und 57. NO 4377) kommt kaum in Betracht; denn dieser Autor lebte von 666—739, so daß auch für diesen Fall in der Hs. das Jahr 696 gelesen werden müßte. Unglücklicherweise führt ḤḪ den Ḫaṭīb Tibrīzī, der hier gemeint ist, überhaupt nicht auf, auch nicht unter Muḥammad b. ʿAbdallāh; Flügel belegt im Index mit jenem Ehrennamen den bekannten Philologen Jaḥjā b. ʿAlī at-Tibrīzī, von dem aber ebenfalls kein Werk dieses Namens bekannt ist (vgl. meinen *EI*-Artikel), während chronologische Gegengründe gegen diese Autorschaft nicht bestehen würden. Ohne eine Untersuchung des Werkes selbst wird sich das Rätsel schwerlich lösen lassen.

E. Philosophie.

58. AS 2456. Undatierte Maǧmūʿa in sehr altem *nasḫī*. Der Inhalt ist im *defter* S. 363 zutreffend angegeben. Die (5.) und letzte Schrift des Buches, XXXIII, eine anonyme Sentenzensammlung aus griechischen Philosophen, enthält als einzige mir bisher bekannte Sammlung dieser Art einige Sprüche, die auf Bryson zurückgeführt werden, und zwar solche, die ihrem Charakter nach tatsächlich in den Gedankenkreis seines von mir arabisch edierten *οἰκονομικός* (1928) und seiner islamischen Derivate passen, nämlich: حفظ المال اشد من اكتسابه „Die Behütung des Vermögens ist schwerer als sein Erwerb", und الدَّين بالليل همّ وبالنهار ذلّ „Schulden bedeuten Sorgen in der Nacht und Erniedrigung am Tage". Letztere Sentenz findet sich in fast gleichlautender Form bei Freytag, *Arabum proverbia* III 1, S. 165 Nr. 1005. Sie hat in den ʿBrysonʾ-Texten keinen Anhalt und kann daher erst recht als Beleg für die Popularität ʿBrysonʾs gelten, dem man alles zuschrieb, was zum *tadbīr al-manzil* gehört.

59. NO 2598. Undatiert, sehr altes *nasḫī*. XXXIV. *Multaqaṭāt Iflāṭūn*, enthält Sprüche Platos über Ethik, Logik u. a., ein sehr reichhaltiges, eine Untersuchung lohnendes Material.

60. AS 1843 mißt 19×14 cm und hat auf jeder Seite 7 Z. großes, vokalisiertes *nasḫī* mit sehr weitem Zeilenabstand. Der Codex wurde am 12. Ṣafar 716 vollendet von Ibrāhīm b. ʿAbd al-ʿAzīz al-Isrāʾīlī, der in der Subskription eine Taṣlija für alle Propheten, besonders Muḥammad, unterbringt, und ist — auch dies von der Hand des Schreibers vermerkt — ein Geschenk von Ḫiḍr b. Muḥammad, bekannt als *walad šaiḫ ṣūfī*, an ʿAbd ar-Raḥmān al-Muṣliḥ, Qāḍī von Amasia. (Nach Ḥusām ad-dīn, *Amāsija tāriḫi* [Babinger, *GOW* 352_1; Bd 3 u. 4 sind 1927—8 erschienen], I 207f. ist die Türbe des letzteren in der Stadt noch vorhanden.)

Die Handschrift enthält XXXV. *k. Zaǧr an-Nafs* von Hermes Trismegistos und soll nach dem Titelblatt und dem Initium 13 *faṣl* enthalten. Leider wurde ich erst nach meiner Rückkehr aus Stambul durch einen Brief Ritter's, dem die Hs. inzwischen auch aufgefallen war, auf den Aufsatz Goldziher's über *Die Zurechtweisung der Seele* (Studies in Jewish Literature, issued in honor of Kaufmann Kohler, Berlin 1913, S. 128ff.) und durch diesen wieder darauf aufmerksam, daß die in unserer Hs. enthaltene Schrift mit dem von Bardenhewer 1873 edierten und übersetzten *Libellus de Castigatione animae* identisch ist; diese Edition enthält nun 14 *faṣl*, und trotzdem schließen beide Texte mit denselben Worten. Dagegen läßt unsere Hs. die Vorrede weg und beginnt erst mit S. 3 Bardenhewer.

Der jüdische Schreiber der Hs. hat das Titelblatt hebräisch verziert. Über dem Titel steht der Anfang von 1 K 18_{46} und rechts daneben einige hebräische Namen, die ich zu flüchtig abgeschrieben habe, um sie reproduzieren zu können.

Unter den vollständigen Hss. unseres Textes (vgl. Bardenhewer's Vorrede) ist unsere Hs. eine der ältesten, wenn nicht die älteste. Die wenigen Zeilen, die ich mir an verschiedenen Stellen abgeschrieben habe, zeigen Varianten, die bei Bardenhewer weder im Text noch im Apparat erscheinen.

F. Medizin.

61. AS 3572. Undatierte Mamlūkenhandschrift, enthält:

(1.) XXXVI. [1.] Hippokrates, *k. al-Ahwija wa-'l-Buldān* in der Übersetzung von Ḥunain b. Isḥāq, der in der Hs. al-Isrā'īlī genannt ist. Es handelt sich hierbei also, wie offenbar auch in 61 a [2.] Esc. 852_5, um den Grundtext des Hippokrates, den Ḥunain nach seiner eigenen Angabe (*Risāla* ed. Bergsträsser Nr. 99) tatsächlich selbst übersetzt hat, während Galen's Kommentar von Ḥubaiš übersetzt wurde. — Anfang: ينبغي لمن اراد طلب علم الطب ان يفحص اولا عن ازمنة السنة وما يحدث فيها.

(2.) XXXVII. Galenus, *maqāla fī Ḫiṣb al-Badan*, angeblich übersetzt von Ibn Sīnā; bisher ist allerdings nichts davon bekannt gewesen, daß dieser Griechisch verstand. Die in Rede stehende Schrift ist nach Ḥunain ed. Bergsträsser Nr. 51 nur von Ḥubaiš übersetzt worden; auch Steinschneider, *Griech. Ärzte*, Virchow's *Archiv* 124, S. 287 Nr. 36, der doch auch die Quellen aus der Zeit nach Ibn Sīnā benutzt, nennt keine andere Übersetzung als die des Ḥubaiš. Anfang nach der Basmala: هذه مقالة جالينوس فى خصب البدن ترجمة ... ابو(sic) على بن سينا رحمة الله عليه قال جالينوس قد جرت عادتنا معشر اليونانيين بصرف اسم خصب البدن على كل شىء مجرا بنية طويلة المكث بطية الانقضاء. Leider ist keine Hs. der Übersetzung des Ḥubaiš bekannt, so daß ein Vergleich vorläufig nicht möglich ist.

(3.) XXXVIII. *k. fī Ibdāl al-Adwija al-mufrada wa-'l-Ašǧār wa-'ṣ-Ṣumūġ wa-'ṭ-Ṭīn* von dem Philosophen بديغوروس, dessen Identität nicht feststeht. Das Werk, als dessen Übersetzer Ḥunain — wieder mit al-Isrā'īlī — angegeben ist, wird häufig von Ibn al-Baiṭār zitiert. Vielleicht ermöglicht die jetzige Entdeckung einer Hs. des ganzen Werkes es, die von Steinschneider, *Arab. Übss.* § 27 skizzierten Probleme, die sich an das Werk knüpfen, ihrer Lösung zuzuführen. — Anfang: قال بديغوروس انه لما كانت الافات القتالة فى العقاقير من الاهوية الفاسدة .. Schluß: الحجر الذى يقال له الشبج بدله اربع وزنات زبد البحر، تم ....

G. Natur- und Geheimwissenschaft.

62. MM 1390 (nach der maßgebenden handschriftlichen Zählung, vgl. Schacht, *ZS* V 292 Anm. 1; im Druck 1412)

enthält 80 Blatt von $19^1/_2 \times 7$ cm, Schriftspiegel $13 \times 3^1/_2$ cm, zu je 21 Zeilen *nasḫī*, geschrieben 825, und ist eine astronomisch-kalenderkundliche Sammlung; ausführliches Inhaltsverzeichnis auf fol. 3.

(1.) 6b—8a. XXXIX. Anonyme persische Abhandlung über Kalenderwesen; Anf. nach Basmala usw. بدان اسعدك الله که ما در سخنی بعض متاخران یافتیم . . .

(2.) 9a—73a. XL. [1.] Naṣīr ad-dīn aṭ-Ṭūsī, *Muḫtaṣar fī Ma'rifat at-Taqāwīm* (Br. I 511 Nr. 43) mit anonymem Kommentar, identisch mit 63. [2.] Ahlw. V 5679. Der Berliner Katalog enthält ein eingehendes Inhaltsverzeichnis; der Titel weicht auch in der Stambuler Hs. nach der gleichen Richtung von Br. ab wie in der Berliner.

Auf dieses Werk folgt 1 S. mit (3.) XLI. Sprüchen von Luqmān, eine weitere mit persischen Versen, ferner noch kleinere Stücke über den Hauptgegenstand der Sammlung und leere Blätter.

64. AS 2596. Dreispaltig geschrieben, mit leeren Stellen für Zeichnungen und Überschriften. Unvollendet, Schluß von anderer Hand. Inhalt: XLII. *Geographie* des Ptolemaeus, übersetzt für Sultan Muḥammad b. Murād b. Muḥammad (d. i. der Eroberer). E. Honigmann, der mich auf diese Hs. hinwies, hat *Die Sieben Klimata* (1929), S. 114 Anm. 1 die Vermutung ausgesprochen, daß dies die Hs. sei, von der Nallino sprach, als er *al-Ḫuwârizmî e il suo rifacimento della Geografia di Tolomeo* (*ARAL* 1894, Serie V, Classe di scienze morali, vol. II, Parte 1ª, Memorie), S. 7 Anm. 1 von der Ptolemaeus-Übersetzung für den Eroberer sprach, die in der AS (ohne Zahlenangabe) liegen soll. Diese Vermutung Honigmann's wird also bestätigt; vgl. jedoch jetzt Ritter im *Islam* XIX 53, wo unsere Hs. neu beschrieben ist.

65. Rāġib 963, umfaßt 132 Bl. zu 25 Z. stark vokalisiertes *nasḫī* von einer und derselben Hand, undatiert, Besitzvermerk vom 15. Šauwāl 862. Alchemistische Maǧmū'a. fol. 1a Inhaltsverzeichnis von der Hand des Schreibers.

(1.) 1b. XLIII. *k. aš-Šawāhid fī 'l-Ḥaǧar al-wāḥid* von unbekanntem Autor; Anfang nach der Basmala und

Taşlija: سألتَ ايها الاخ الرئيس اطال الله بقاءك عن ما لغز عليه الحكماء من حجر الصنعة وصفاته ومعدنه . . .

Der Verf. bringt nun in Übereinstimmung mit dem Titel lauter Auszüge aus berühmten Alchemisten, die die Einheit und Einzigkeit des Steins beweisen sollen; den Reigen eröffnet Ǧābir's *k. ar-Raḥma*, dessen Anfang nach unserem Buch lauten soll: الحمد لله الذى بنوره اضاءت السموات السبع واشرقت الجبال والارضين. Dieser Anfang findet sich aber weder im großen noch im kleinen *k. ar-Raḥma* bei Berthelot, *La Chimie au Moyen Âge* III (1893); ḤḤ 5892 gibt keine Anfangsworte. Das Zitat aus dem Buch in unserer Hs. ist noch recht lang; fol. 2a wird Sālim al-Ḥarrānī genannt (*Fihrist* 353_{28}?), fol. 3a Harqal, dann die *Tabula Smaragdina* unter dem Namen des Balīnās und weiteres aus seinem nicht mit Namen genannten Buch, das aber sicherlich *Sirr al-Ḫalīqa* ist, vgl. Ruska, *Tabula Smaragdina*. Im weiteren folgen aṭ-Ṭuġrā'ī, Ostanes und viele andere, immer mit ausführlichen Zitaten; zu erwähnen wäre noch Ǧābir's *Sirr al-Asrār*, Ibn Umail und viele Griechen. Schon die zitierten Autoritäten beweisen die Unsinnigkeit der Behauptung des *defter*, das Buch sei von Ibn Waḥšīja; in der Hs. steht nichts davon. — Schluß 38b.

(2.) 39a. XLIV. Auszug aus Ps.-Maǧrīṭī's *Ġājat al-Ḥakīm*, und zwar das Stück von S. 6 Z. 16 والسحر bis 8 Z. 12 الرتبة der Ritter'schen Ausgabe; vgl. die Einleitung zu dieser. Der Auszug ist nach seiner Herkunft gekennzeichnet; er fehlt im Katalog der Bibliothek in der Inhaltsangabe.

(3.) 39b. XLV. [1.] Ein angeblich von al-Ġazzālī stammendes *k. al-Maḍnūn bihī 'an al-'āmma*, das aber nicht mit seinem bei Br. I 425 unter Nr. 58 genannten Werk identisch ist, auch nicht mit den dort genannten Berliner Hss. 1722/3, sondern, wie der gleiche Anfang beweist, mit dem in der 66. [2.] Berliner Hs. III 4179 *maqālat al-Fauz* genannten Werk des gleichen Verfassers (Br. Nr. 66). Die Echtheit wäre zu untersuchen; im Verzeichnis seiner Schriften bei Ibn al-Murtaḍā, *Itḥāf* I 42 steht keiner der beiden Titel.

(4.) 42a. XLVI. Eine titellose Schrift von Abū Naṣr 'Aun b. al-Munḏir. Der Verfasser ist mir nur aus folgenden Zitaten bekannt: im *Iršād al-Qāṣid* des Akfānī (Br. II 137), S. 106 des Bairuter Drucks von 1322 erscheint er unter

den alchemistischen Autoren als Verfasser eines nicht näher bezeichneten Aphorismenkommentars. Die Stelle ist von Ṭaš-köprüzāde, *Miftāḥ as-sa'āda* I (1328), 284 abgeschrieben; der Name 'Aun ist zu 'Ujūn entstellt. Auf der 1. Seite der von De Sacy benutzten Hs. des *Sirr al-Ḫalīqa* von 'Apollonios von Tyana' steht, daß 'Aun einen Kommentar zu dem Buche u. d. T. *Firdaus al-Ḥikma* geschrieben habe[1]. Ein Werk dieses Namens findet sich bei ḤḪ V 284 ohne Verfasserangabe; im Alphabet (Nr. 9015/6) werden zwei Werke dieses Titels von ar-Rāzī und Ḫālid ibn Jazīd genannt. Nach De Sacy war 'Aun „orthodox"; auch im *defter* unserer Hs. wird er als Christ bezeichnet. — Anfang: قال الحكيم ابو نصر عون بن المنذر الحمد لله الذى مات فى تخار حكمته الاوكار(؟), vorher Basmala und Taṣlija in islamischer Weise. Der Verf. bezieht sich im folgenden auf sein ebenfalls nicht festzustellendes *Maǧmū' ar-Raḥma wa-Maḥṣūl ar-Rāḥa*, was wohl heißen soll, daß es sich um ein Kompendium des bekannten *k. ar-Raḥma* von 'Ǧābir' handelt.

(5.) 50a. Titelblatt des XLVII. [1.] *k. al-Uṣūl al-kabīr* von Ibn Waḥšīja, unter diesem Titel im *Fihrist* 358_{18} erwähnt. Herr Dr. van Arendonk war so freundlich, mir Auszüge aus der 67. [2.] Leidener Hs. 1268 mitzuteilen, aus denen hervorgeht, daß das in dieser Hs. enthaltene *k. Uṣūl al-Ḥikma* mit unserem Werk identisch ist. Die Verfasser des Leidener Katalogs sagen, daß das Buch im *Fihrist* erwähnt wird, ohne sich zu äußern, ob sie das große oder das kleine *Uṣūl*-Buch meinen, die dort a. a. O. Z. 19—20 beide verzeichnet sind. Auch Br. I 243 Nr. 9 (l. 963_5) konnte diese Frage noch nicht lösen. Jetzt steht also fest, daß es sich um das große Buch handelt. Anfang fol. 50b nach der Basmala: الحمد لله الذى منّ علينا بالعقل الذى عرفناه به . . . اما بعد فانه ينبغى لمن طلب هذه الصنعة التى تسما الكيمياً . . . Ebenso lautet die Stelle im Cod. Leid., der vom Rabī' II 1008 stammt. Der Inhalt ist stark polemisch, mit vielen Zitaten; die Gegner des Autors sind z. T. dieselben wie in den *70 Büchern* von Ǧābir b. Ḥaijān. Die Echtheit des Werkes wäre zu untersuchen; seine Beziehung zu Ǧābir ist auf alle Fälle der Betrachtung wert.

(6.) 90a. XLVIII. [1.] Ps.-Maǧrīṭī, *Rutbat al-Ḥakīm* (bei Br.

---

1 *Notices et Extraits* IV 158.

I 243 l. 963_6), also das gleiche Werk wie in dem unter Nr. 69 zu erwähnenden Cod. 965 derselben Bibliothek, s. dort alles Nähere. Das Titelblatt enthält auch hier eine Lebensgeschichte des angeblichen Verfassers, die die *Ġāja*, die aus dieser bekannte *Geschichte der arab. Philosophen*, die mathematischen Werke des echten Mağrīṭī, seinen Auszug aus den Iḫwān aṣ-Ṣafā und ein Werk über Religionswissenschaften nennt. Innerhalb des Werkes tritt ein Bindefehler der Hs. zutage: der Beginn der 2. *maqāla* befindet sich auf dem letzten Blatt, während später kommendes vorher steht. Der Schluß des Ganzen scheint zu fehlen; der Text endet fol. 115b. Zu den Hss. bei Br. ist noch 68. [2.] NO 2794 hinzuzufügen; die Hs. enthält auch die *Ġāja*.

(7—8.) 115 *bis* a. IL—L. Das durch Holmyard's Edition bekannt gewordene *k. al-Muktasab fī Zirā'at ad-Dahab* (so lautet der Titel in der Hs. in Übereinstimmung mit Br. I 497 — wo die Hs. jedoch fehlt — im Gegensatz zu Holmyard) des 'Irāqī. Der Text geht mittendrin in das *Sirr al-Ḫalīqa* von 'Apollonios' über, was auf eine fehlerhaft gebundene oder beschädigte Vorlage schließen läßt; am Schluß wird mitgeteilt, daß Teil 3 des *Sirr aṭ-Ṭabī'a* von Balīnās zu Ende sei, worauf die *Tabula Smaragdina* folgt, wie in den vollständigen Exemplaren des letzteren Werkes, vgl. auch oben Nr. (1) dieser Hs.

(9.) 125b. LI. Ibn Umail. *r. aš-Šams ila 'l-Hilāl* (fehlt bei Br. I 241 unter Nr. 1); vgl. zu diesem Werk neuestens kurz Ruska, *OLZ* 1928, 665. Die *risāla* ist gerichtet an Abu 'l-Ḥusain 'Alī b. Aḥmad b. 'Umar al-'Adawī, der bei Br. im Index s. v. 'Alī vorkommt; leider sind aber alle 3 dort stehenden Zahlen unzutreffend und beziehen sich anscheinend überhaupt nicht auf eine und dieselbe Person.

(10.) 128a. LII. 'Abd al-Karīm Jaḥjā b. 'Uṯmān ar-Rab'ī, genannt al-Muḫtafī, *Sirāğ az-Ẓulma wa-Šams al-Ḥikma* (ḤḪ 7073). Schluß fol. 132b.

69. Rāğib 965 besteht aus 2 gesondert foliierten Teilen zu 46 und 92 Blatt à 20 Zeilen großes altes *nasḫī*. Die Hs. ist undatiert, aber sicher alt, ältester datierter Besitzvermerk von 1097.

Inhalt: (1.) LIII. Ğābir b. Ḥaijān, *k. Muṣaḥḥaḥāt Iflaṭūn* (also nicht, wie bei Br. I 241 steht, Rāğib 96_4, was wohl nur Druckfehler für 964 ist). Anfang fol. 1b: بسم الله الرحمن الرحيم

وبه توفيقى قال الشيخ . . . ابو موسى جابر بن حيان الصوفى رحمه الله تعالى اما بعد هداك الله للتقوى ينبغى ان تفهم ما اقول ثم تاخذ من مبتدأ العمل. Diese Sentenz hat Parallelen in den *70 Büchern*, was für die Echtheit[1] des Werkes spricht, zumal es schon im *Fihrist* (ed. Flügel, S. 357 Z. 3) vorkommt. Die Anlage des alchemistischen Werkes ist so, daß immer ein 'Plato'-Zitat angeführt wird, auf das ein *taṣḥīḥ* folgt, im ganzen 90. Das erste beginnt fol. 2b: قال افلاطون اعلم يا طيماوس ان النار تفسد كل شىء صالح وتصلح كل شىء فاسد.

(2.) XLVIII. [3.] Ps.-Mağrīṭī, *Rutbat al-Ḥakīm* (auch schon Rāğib 963, s. Nr. 65), nicht die *Ġāja*, wie fälschlich im *defter* steht und von Br. I 243 übernommen worden ist. Zur Echtheitsfrage vgl. Holmyard, *Isis* VI, und die Einleitung zum arab. Text der *Ġāja* ed. Ritter. In dieser Einleitung werden auch die Stambuler Hss. besprochen, die wirklich die *Ġāja* enthalten, weshalb ich sie hier übergehen möchte. Nur sei bemerkt, daß Brockelmann's Angabe Rāğib 570 in 870 zu verbessern ist. Zu der bei Br. II 695 im Nachtrag zum Mağrīṭī-Artikel behandelten Iḫwān aṣ-Ṣafā-Frage (l. Paris 2306 st. 2036 und München 653 st. 693) wird ebenfalls in der erwähnten Einleitung gehandelt. — Der in der in Rede stehenden Hs. enthaltene *Rutba*-Text trägt auf dem Titel eine Biographie al-Mağrīṭī's (wie schon oben 963_8). — Das Ms. wurde benutzt für die deutsche Übersetzung der *Ġāja* von Ritter und Plessner (*Stud. d. Bibl. Warburg* XII, S. 7, Anm. 3).

70. As'ad 1987, undatiert, altes großes *nasḫī*, 15 Z. auf jeder Seite, enthält 2 Talismanbücher von Balīnās (Ps. Apollonios):

(1.) LIV. [1.] *r. Balīnās fī Ta'ṯīr ar-Rūḥānījāt fi 'l-Murakkabāt wa-A'māl aṣ-Ṣuwar wa-Daf' al-Amrāḍ wa-Ḥulūlhā*. Umfang 30 foll. Anfang: المقالة الاولى ان الفلاسفة قد وضعوا اوضاعا

1 „Echtheit" kann bei Schriften 'Ġābir's immer nur bedeuten: zu dem Kreis der Schriften gehörig, der etwa durch die *70 Bücher* und die von Holmyard edierten Texte repräsentiert wird. Daß alle diese Schriften nicht von einem Mann des 2. Jahrhunderts stammen können, und wie es in Wahrheit um sie steht, hat P. Kraus im 3. Jahresbericht des Forschungs-Instituts für Geschichte der Naturwissenschaften gezeigt. Sie sind jedoch in ihrem Charakter so eindeutig festgelegt, daß sie nach wie vor von Fälschungen in der Art der lateinischen Geber-Schriften zu trennen sind.

فى علم الكواكب. Schluß: قال حنين بن اسحق قد انتهينا الى آخر هذه الرسالة وفرغنا من القول عليها والحمد لله العالم . . .

(2.) LV. [1.] *k. al-Madḫal al-kabīr li-Balīnās wa-huwa al-Madḫal ilā risālat aṭ-Ṭalāsim*, ebenfalls angeblich von Ḥunain b. Isḥāq übersetzt. Umfang $83^1/_2$ foll. Anfang: قال حنين بن اسحق هذا كتاب المدخل الكبير الى علم افعال الروحانيات.

Beide Werke enthalten im wesentlichen Talismane und gehören in den Umkreis der magischen Literaturwerke, aus denen Ps.-Mağrīṭī's *Ġājat al-Ḥakīm* geschöpft hat. Keines von beiden ist jedoch, wie die Anfänge beweisen, identisch mit dem in der 71. Berliner Hs. Petermann I 66 (Ahlw. V 5908) enthaltenen LVI. Talismanbuch des 'Apollonios', über das in der Einleitung zur *Ġājat al-Ḥakīm* gehandelt wird und dessen Titel auch mit keinem unserer beiden Werke übereinstimmt. Dagegen ist der Titel des ersten unserer beiden Werke mit dem der 72. [2.] Escurialhs. 916 (Casiri I 361) identisch, von der aber leider weder Anfang noch Schluß mitgeteilt ist. Steinschneider, der in seinem Artikel über *Apollonius von Thyana bei den Arabern* (*ZDMG* 45) S. 442 dieses Ms. erwähnt, wagt dort noch nicht zu bezweifeln, daß das 73. [2.] Pariser hebräische Ms. 1016 und 74. [3.] sein eigenes Ms. 29, in deren Titel die Worte הפעולות הרוחניות במורכבות vorkommen, dasselbe Werk enthalten wie die Escurialhandschrift, also unser erstes Werk. In den *Hebr. Überss. d. MA* § 520 hält er den hebräischen Text bereits für die Einleitung des arabischen. Ein Vergleich der *ZDMG* 45, 443 nur deutsch gegebenen Worte des hebr. Werks mit den Titeln der beiden Stambuler Hss. beweist, daß es sich in diesem Falle um unser zweites Werk handelt, so daß wir nunmehr, wenn die Titel nicht trügen, sagen dürfen:

As'ad 1987_1 = Escurial 916
1987_2 ~ Paris, hebr. 1016
Steinschneider 29.

Mit dieser Feststellung wird auch meine im *Islam* XVI 111 Anm. 4 ausgesprochene Vermutung, die Pariser Hs. sei nicht die Einleitung zu dem a. a. O. besprochenen Buch des 'Apollonios' *Über die Ursachen*, endgültig bestätigt. Das *Buch der Ursachen* (vgl. auch Nr. 65 Rāġib 963_8), das bei Steinschneider a. a. O. 445 besprochen wird, ist in vielen Hss. im arabischen Original erhalten; eine Edition haben wir von H. S. Nyberg

zu erwarten, während eine hebräische Übersetzung m. W. nicht existiert, wohl aber eine lateinische, vgl. Ruska, *Tabula Smar.* — Was Carra de Vaux, *EI* s. v. Bālīnūs über Apollonios von Tyana sagt, ist gegenüber Steinschneider, den er nicht zitiert, ein erheblicher Rückschritt.

Die Hs. ist für die Bibliothek Warburg photographiert worden.

75. Köprülü I 924. Undatierter Codex, geschrieben von عبد المجيد الشناوى الكتبى (؟) الشافعى, 96 Bl. *nasḫī*. LVII. *Dīwān* des Ḫālid b. Jazīd über *'ilm al-ḥikma*. Anfang fol. 1b: Basmala, الحمد لله الذى نحمده نحمده وبتوفيقه نعبده ... وبعد فانى لم ازل نحمد الله مذ سمت همتى بالعلم ...

Wie schon der andere Anfang beweist, ist dieser *Dīwān* nicht mit dem in (oben Nr. 5) Lāleli 1613 enthaltenen *k. al-Iḫtijārāt* identisch. Er enthält eine Prosaeinleitung, die bis fol. 12a reicht und Zitate des Mönchs Marianos, des Ġālib maulā Ḫālid, des Heraklios, Ostanes und des Mönches Sergios bringt; vgl. zu den Namen Ruska, *Arab. Alchemisten* I. Fol. 12a unten beginnen dann die Gedichte, die ebenfalls nicht identisch mit denen in Lāleli 1613 sind.

76. Ġārullāh 1721. Späte Hs. ohne Kolophon, 179 Bl. LVIII. Ǧābir b. Ḥaijān, *k. al-Baḥṯ*, handelt von Talismanen, ist also identisch mit dem in der *Ġājat al-Ḥakīm* ed. Ritter 146_{13} zitierten *k. al-Baḥṯ fī Ṣan'at aṭ-Ṭilsamāt*, was durch die in der *Ġāja* vorkommenden wörtlichen Auszüge bewiesen wird, s. unten. Das Inhaltsverzeichnis fol. 2b kündet 12 *qism* an, von denen der Band nur die Hälfte enthält; am Schluß wird auf das Fehlende als folgend hingewiesen. Zu der Hs., auf die mich Prof. Ritter freundlichst aufmerksam machte, gehört also ein 2. Band, der jedoch nicht aufzufinden war. Die 12 Teile sind:

1. 3a فى هليّة الطلسم, handelt von *wuǧūd* und *ḥadd* des Talismans und führt die Definitionen verschiedener Schulen auf.
2. 18a فى ماهيّة الطلسم, spricht von der *mādda*, enthält u. a. auch eine Kategorienlehre, die von der *Ġājat al-Ḥakīm* größtenteils wörtlich übernommen worden ist (ed. Ritter, S. 96ff.); über die Unstimmigkeiten zwischen beiden Texten vgl. die deutsche Übersetzung z. St.

3. 36a فى اٰيّة الطلسم, handelt von der *ṣūra*. S. 41a zitiert er sein *k. al-Bāb al-kabīr*, das aber nicht mit dem 2. der *70 Bücher* identisch zu sein scheint.
4. 69b لِمَ كان الطلسم, handelt von *ġāja aḫīra* und *sabab auwal*, bespricht Zauberspiegel, die Aufstellung von Talismanen u. dgl.
5. 85b فى بعض علم und فى طبائع بسيطة كلية ومركبة جزئية الميزان المشارك لهذه الصناعة. Dieser Abschnitt spricht vom Substrat, von den Sinnen und von *ḫawāṣṣ*, berührt sich vielfach mit Buch II Kap. 8 der *Ġāja* (ed. Ritter S. 101 ff.).
6. 135a فى احوال (Text افعال) الكواكب, handelt von den Planetensphären. — Die Überschriften der fehlenden Abschnitte sind nach dem Inhaltsverzeichnis:

7.	فى عدد درج الفلك	10.	فى الرصد
8.	فى افعال الكواكب الثابتة	11.	فى مزاجات افعال الكواكب
9.	فى افعال الكواكب المتحيرة	12.	تمامات القول فى سائر احوال الطلسمات

Anfang nach der Basmala: الحمد لله رب العالمين وصلواته على محمد واله اجمعين ان غرضنا من كتابنا هذا الاحاطة بكنه علم الطلسمات والاشتمال على عملها وصورها وافعالها والاوضاع والادوات الموصلة الى غاية ما فيها.

Zitierte Autoritäten sind u. a. Aristoteles, Galen, Alexander v. Aphrodisias, Bālīs (Valens oder Apollonios?), Themistius, Platon; von Aristoteles erscheinen Zitate mit Angabe der Buchtitel, welche tatsächlich echte Schriften bezeichnen.

Eine Photographie der Hs. hat die Bibliothek Warburg anfertigen lassen.

ILX. Ibn Waḥšīja, *al-Filāḥa an-nabaṭīja*.

Ich habe in *ZS* VI den Inhalt dieses Werkes (Br. I 242) mitgeteilt und dabei auf den textkritischen Wert der umfangreichen Auszüge daraus hingewiesen, die in Ps.-Maǧrīṭī's *Ġājat al-Ḥakīm* enthalten sind. Zur Verfügung standen mir damals nur die Leidener Hss. des Buches; von der von Rescher entdeckten Stambuler Hs. ʿUmūmī 4064 wußte ich zwar, hatte sie aber nicht gesehen. Jetzt in Stambul hatte ich dazu Gelegenheit; und es gelang mir sogar, noch eine weitere Hs. des Werkes zu finden, die eine ganz andere Rezension des Textes repräsentiert, nämlich Ḥamīdīja 1031.

77. [1.] 'Umūmī 4064. Zur Beschreibung der Hs. vgl. Rescher, *MO* VII 131. Ich habe den Anfang des Textes, den ich in dem erwähnten Aufsatz publiziert hatte, kollationiert, und zwar mit dem in der *Ġāja* ed. Ritter 231 vorliegenden Texte; leider habe ich in *ZS* unterlassen, darauf hinzuweisen, daß auch dieses Stück in der *Ġāja* wiederkehrt. Der Leidener Text stand mir im Apparat der *Ġāja* zur Verfügung; und ich konnte feststellen, daß die 'Umūmī-Hs. in der Mehrzahl der Fälle, wo *Ġāja* und 78. [2.] Cod. Leid. 303 auseinandergehen, auf seiten des letzteren steht und fast gar keine eigenen Varianten bietet. Wichtig ist, daß sie das ما hinter dem مع, wo die Lücke beginnt (Cod. Leid. S. 4 Z. 1, vgl. *ZS* VI 36 Z. 4, *Ġāja* 231 Z. 11 u. Anm. b), nicht hat und so die Lücke selbst viel fühlbarer macht als Cod. Leid., der sie eben durch dieses ما verwischt. Jedenfalls ist die Lücke auch in dieser Hs. vorhanden, was sie mit der Leidener in eine Reihe stellt.

79. [3.] Ḥamīdīja 1031. Undatiert, 32×20 cm, Schriftspiegel $21^1/_2$×10 cm, 33 Z. pro Seite, unpaginiert. Auch diese Hs. habe ich für das in Frage stehende Stück kollationiert. Es zeigte sich dabei nicht nur, daß die erwähnte Lücke hier nicht vorhanden ist, sondern daß der Text überhaupt erheblich abweicht. Jedenfalls bietet die Hs. das ganze Saturngebet, wie es auch die *Ġāja* erhalten hat, nur eben in anderer Rezension, bis *Ġāja* 232_{11} und schließt daran mit der Formel ثم قال das Stück *Ġāja* 230_{10} احذروا bis 231_2. Schon bisher wußten wir, daß das in der *Ġāja* voranstehende Stück in der Quelle zu zweit kommen muß; aber bisher hatten wir keinen Beleg für den allein von der *Ġāja* repräsentierten Text aus einer Hs. der *Nab. L.* selbst. Das hat sich jetzt geändert; wenn auch die Abweichungen der neuen Hs. gerade in diesem Stücke sehr stark sind, so wird doch das Stück als solches bestätigt. Es ist in der neuen Hs. viel umfangreicher. Das ist wichtig, weil man daraus auf die Möglichkeit schließen kann, daß in dieser Hs. überhaupt mehr steht als in den bisher allein auf ihren Inhalt untersuchten Leidenern. Eine eingehendere Untersuchung an Ort und Stelle konnte ich leider nicht vornehmen, ebensowenig eine Kollation der übrigen Stücke, die in die *Ġāja* aufgenommen sind; dazu wurde mir die Hs. zu spät bekannt.

Zusammenfassend kann man also sagen, daß wir jetzt zwei Rezensionen der *Nab. L.* kennen, die eine, die durch die Leidener Hss., die Stambuler Hs. 'Um. 4064 und durch die Auszüge in der *Ġāja* repräsentiert wird, und die andere, deren einziger bisher bekannter Vertreter Ḥam. 1031 ist. Welcher Rezension der Vorzug zu geben ist, wird noch eingehender Untersuchung bedürfen, vor allem unter Heranziehung der sonst noch bei Br. verzeichneten Hss.

Zum Schluß möchte ich einige Berichtigungen zu meinem Aufsatz in *ZS* geben, die aus Zuschriften stammen, welche ich auf die Versendung des Sonderdrucks hin erhielt. Allen Herren, die mich so freundlich belehrt haben, sei an dieser Stelle herzlichst gedankt; die im folgenden mitgeteilten Verbesserungen stammen von den Herren J. Fück, E. Honigmann und I. Löw. Die weiteren Verbesserungen, die sich aus des letzteren *Flora der Juden* noch ergeben könnten, sind hier noch nicht verwertet; da sich jetzt ein Botaniker für die Edition der *Nab. L.* interessiert, will ich in diesem Punkte seiner Arbeit nicht vorgreifen.

S. 35 Z. 15 l. القُسِّينى, vgl. Jāqūt, *Geogr. Wb.* s. v. قسين.

S. 37 Z. 6 l. الامبرباريس = Berberis.

S. 41 Anm. 2 l. تورمسا, Anm. 6 l. *Cordia myxa*.

S. 43 Z. 1 ist bolbos, Z. 7 ist Skorodoprason.

S. 44 Anm. 2 Z. 2 ist vielleicht *κυκλάμινος* zu lesen; das *iqlīm māh* in Anm. 8 ist Medien.

S. 45 Anm. 3 Z. 4f. ist *κονία* gemeint.

S. 49 Z. 8 ist عمع; اذا, Z. 19 شقاقل, Anm. 7 شبث richtig; und zwar ist *šibbiṯ*, Anethum, zu vokalisieren, während *šabaṯ* den „Tausendfuß" bedeuten würde.

S. 52 Z. 19 ist يعميصا gemeint, vgl. dazu S. 48 Anm. 3; Z. 15 m. Anm. 4 ist حُبلة zu lesen, vgl. *k. aš-Šaǧar* ed. Nagelberg Anm. 200.

S. 53 Z. 4 soll offenbar سريانى heißen; Z. 11 habe ich leider übersehen, daß es sich um einen ganz bekannten Namen handelt, vgl. z. B. *Šaǧar* Anm. 24.

S. 55 Z. 5, vgl. *Šaǧar* Anm. 10.

LX. al-Kindī, *risāla fī 'Ilm al-Katif.*

80. [1.] NO 2840. Undatiert, schönes großes altes *nasḫī*, Besitzvermerk von 670, aber zweifellos viel älter. (Ritter hält die Schrift für Ende 6. Jhds., nach brieflicher Mitteilung.) Das Werk ist an Jaḥjā b. Māsawaih gerichtet und handelt von Weissagung aus der Schulter; es ist bibliographisch nicht feststellbar. Eine andere Schrift al-Kindī's an Jaḥjā, über die Seele und ihre Funktionen, verzeichnet Ibn Abī Uṣaibi'a I 214_4. — Diese Hs. zitiert bereits Ritter in der Übersetzung von Ps.-Maǧrīṭī's *Ġājat al-Ḥakīm* (*Stud. d. Bibl. Warb.* XII) S. 73 Anm. 3.

81. [2.] Š'AP 1812. Kleines Format, 11 Z. *nasḫī*, geschrieben Kairo, Muḥarram 948 (nach freundlicher Mitteilung Ritter's).

INDICES.

(Die römischen Zahlen beziehen sich auf die Werke, die arabischen auf die Hss.)

1. Verfasser

2. Titel

3. Schreiber

4. Handschriften

DAS PROBLEM EINES VORISLAMISCHEN CHRISTLICH-KIRCHLICHEN SCHRIFTTUMS IN ARABISCHER SPRACHE.

VON

A. BAUMSTARK.

Die Vermutung, daß die Anfänge eines literarischen Lebens in arabischer Sprache in christlichen Kreisen vorislamischer Zeit zu suchen seien, hat mit großer Bestimmtheit bereits kein Geringerer als J. Wellhausen ausgesprochen. „Die Christen haben das Arabische wohl zuerst als Schriftsprache gebraucht. Namentlich die Ibâdier von Hira und Anbar scheinen sich in dieser Richtung Verdienste erworben zu haben." So lesen wir in seinem klassischen Buche *Reste arabischen Heidentums* (2. Aufl.) S. 222. Insbesondere wird hier alsdann auf die inhaltlich profanen Schöpfungen persönlich sich zum Christentum bekennender Dichter der *Ǧāhilīja* hingewiesen, die wegen ihrer Abweichungen „von klassischer Sprache" durch „die Rhapsoden" nicht überliefert wurden: die Trinklieder eines ʿAdī ibn Zaid und die durch Virtuosität ihrer Pferdeschilderungen bekannten *Qasīden* eines Abū Duād. Aber, warum wirklich gerade Verehrer des Dreieinigen früher als solche des Hubal oder Ḏū-š-Šarā, der al-Lāt oder al-ʿUzzā durch das Beduinenleben die Goldfäden eines kunstvollen Liedes gewoben oder solches Lied schriftlich festgehalten haben sollten, ist nicht abzusehen. Wenn überhaupt dem Christentum eine Bedeutung für die Erhebung des Arabischen zur Schriftsprache zukommt, so liegt diese Bedeutung in einer anderen Richtung. Dann ist vor allem das älteste Buch in arabischer Sprache nicht der Qoran gewesen, sondern es sind ihm liturgische Bücher eines in arabischer Sprache gefeierten christlichen Kultus vorangegangen.

An arabische Evangelienbücher und Psalterien wird man vorab zu denken haben.

Um von vornherein die richtige Einstellung zu dem Problem zu gewinnen, muß man sich die grundsätzlich entgegengesetzte Haltung vergegenwärtigen, die gegenüber derjenigen des lateinischen Abendlandes die christliche Mission des Ostens zur Volkssprache jedes neu von ihr in Angriff genommenen Arbeitsfeldes einnimmt. In sie, wenn nicht sofort die ganze Bibel, so doch die für die Liturgie wichtigsten Teile derselben und dann natürlich auch die Gebetstexte der Liturgie selbst zu übertragen, war immer wieder das Erste, woran bei der Begründung einer neuen Volkskirche herangegangen wurde. Die nationalen Glaubensboten werden regelmäßig die Begründer auch schlechthin des — oder doch wenigstens eines neuen christlichen — nationalen Schrifttums.

Bei dem Goten Wulfila wie bei dem Armenier Sahak und denen um ihn stehen die Dinge im hellsten Licht beglaubigter Geschichte. Das Alter der entsprechenden Bibelübersetzungen verbürgt, daß nicht anders die Vorgänge auch bei der Begründung des ostaramäischen, georgischen und abessinischen Christentums und bei der Ausbreitung christlichen Glaubens auf dem flachen Lande Ägyptens gewesen sind. Und nicht nur an die Anfänge der Hauptliteraturen des christlichen Orients ist hier zu erinnern. Nachrichten über ein in ihre iranische Sprache gekleidetes kirchlich-christliches Schrifttum der Perser [1] finden ihre Ergänzung durch persische Hymnentrümmer, die syrischen Texten des nestorianischen Epiphanieoffiziums eingebettet sind [2], wie durch die umfänglichen Reste eines liturgischen Pehlawipsalters [3] und das von F. W. K. Müller [4] bekannt gemachte syrisch-neupersische Psalterbruchstück aus Chinesisch-Turkistan. Gleicher Herkunft sind Denkmäler litur-

1 Die einschlägigen Belege in meiner *Geschichte d. syr. Literatur*, S. 105, Anm. 5 und 6.

2 Vgl. die Übersetzung derselben durch A. Maclean bei Conybeare, *Rituale Armenorum* (Oxford 1905), S. 367f.

3 Vgl. F. C. Andreas, *SBPr.Ak.W.* 1910, S. 869—872 und darnach meine Angaben *Oriens Christianus*, N. S. III, S. 328f.

4 *Festschrift Eduard Sachau zum siebzigsten Geburtstage gewidmet* (Berlin 1915), S. 214—222.

gischen Gebrauches des Soghdischen durch zentralasiatische Nestorianer[1]. Eine Reihe liturgischer und sonstiger kirchlicher Bücher in chinesischer Sprache nennt wenigstens das Monument von Singanfu, und wirklich erhalten sind wieder Reste eines nubischen christlichen Schrifttums, unter denen das Fragment eines Perikopenbuches und ein litaneiartiger Kreuzhymnus obenan stehen[2]. Das Christlich-Palästinensische verdankt sein Dasein dem liturgischen Gebrauche, der von dem westaramäischen Landesdialekt in Landkirchen des Patriarchats Jerusalem gemacht wurde. Auch türkische Texte christlicher Gebete und Gesänge tauchen handschriftlich auf[3], und auf einer Insel des Egerdirsees in Kleinasien wird die byzantinische Meßliturgie seit unvordenklicher Zeit in osmanischer Sprache gefeiert[4]. Im Rahmen eines derartigen Tatsachenmaterials heißt es sich die Frage zu stellen, ob ausgerechnet — man müßte schon wohl sagen: ausschließlich — auf arabischem Sprachboden bis zu den Tagen des mekkanischen Propheten ein Jahrhunderte älteres Christentum einer Liturgie und ihr dienender biblischer und nichtbiblischer Bücher in der Volkssprache entraten haben sollte: das Christentum von Hira, das einen bischöflichen Vertreter nach Ausweis ihrer Akten schon zu der persischen Reichssynode von Seleukeia-Ktesiphon im J. 410 entsandte[5], und das um 420 durch Euthymios begründete Christentum der *παρεμβολαί*, der Beduinenkamps an der palästinensischen Grenze, deren erster Bischof Petros im J. 431 die Beschlüsse des Konzils von

1 Veröffentlicht von F. W. K. Müller, *SBPr.Ak.W.* 1907, S. 269 bis 279 und *Soghdische Texte* I (*Abh.Pr.Ak.W.* 1912, Berlin 1913). Vgl. meine Berichte, a. a. O., S. 329; IV, S. 123—128.

2 Vgl. über diese Reste den orientierenden Bericht von H. Junker, *Oriens Christianus*, VI, S. 437—446.

3 So sind mir solche in Handschriftenbruchstücken, die mir von der Firma K. Hiersemann zur Begutachtung unterbreitet wurden, durch die Hände gegangen. Dazu die älteren christlich-türkischen Turfan-Texte aus einem Martyrium des hl. Georg und über die Anbetung der Magier, die durch W. Bang, *Le Muséon*, XXXIX, S. 41—75 ins Deutsche übertragen wurden.

4 Vgl. mein Büchlein über *Die Messe im Morgenland* (Kempten-München 1906), S. 61.

5 Seine Unterschrift unter deren Akten bei J. B. Chabot, *Synodicon Orientale* (Paris 1902), S. 36 (= Übers. S. 275).

Ephesos unterzeichnete[1]. So sehr würde es aus allem, was wir über die Entwicklung dieser Dinge im Orient wissen, herausfallen, wenn hier bis in das 7. Jahrhundert hinein syrische oder griechische Liturgiebücher ausschließlich im Gebrauche gestanden haben sollten, daß man füglich sagen darf: nicht demjenigen, der ein vorislamisches kirchlich-christliches Schrifttum in arabischer Sprache annimmt, sondern demjenigen, der die Existenz eines solchen bestreitet, falle die Beweislast zu.

Als etwas durchaus Selbstverständliches scheint denn auch jene Existenz von der *Sīra* vorausgesetzt zu werden. Wir hören bei Ibn Hišām[2] von Waraqa ibn Naufal, dem Vetter der Ḫadīǧa, daß er تنصّر وقرأ الكتب („Christ geworden war und die Bücher las"), und mit keiner Silbe ist angedeutet, daß zu solchem Lesen der doch offenbar spezifisch christlichen „Bücher" erst ein Erlernen des Griechischen oder Syrischen nötig gewesen sei. Die Tradition über das Gespräch zwischen Ḫadīǧa und Waraqa anläßlich der für sein prophetisches Selbstbewußtsein grundlegenden Vision Muhammeds ist dann noch in doppelter Beziehung hier bedeutsam. Unmittelbar berührt sich mit christlicher Liturgie der Ausruf Waraqa's قدّوس قدّوس („Heilig, heilig!"). Eine höchst merkwürdige Vorstellung spricht ferner aus seiner weiteren Äußerung: جاءه الناموس الأكبر الذى كان يأتى موسى („zu ihm sei der große *Nāmūs* gekommen, der Moses zu besuchen pflegte"). Es ist die Vorstellung von *nāmūs* als einem persönlichen Engelwesen. Wie haben wir sie uns zu erklären?

Ich möchte hier auf den typischen Ausdruck eines Gedankens verweisen, der an einer ganz bestimmten Stelle des eucharistischen Dankgebetes orientalischer Meßliturgie geradezu einen locus communis desselben bildet. Es handelt sich um das führende Walten Gottes gegenüber dem gefallenen Menschen: *ἐκάλεσας αὐτὸν διὰ νόμου ἐπαιδαγώγησας διὰ τῶν προφητῶν* sagt die für das Christentum der *παρεμβολαί* maßgebliche Jakobusliturgie Jerusalems[3], *ἀνεκαλέσω διὰ νόμου, ἐπαιδαγώγη-*

1 Maesi, *Concil. ampliss. collectio* IV (Florenz) Sp. 1366 D. Am besten handelt über die *παρεμβολαί*-Mission R. Génier, *Vie de saint Euthyme le Grand* (Paris 1909), S. 94—117.

2 Ag. Wüstenfeld, S. 153. Vgl. Buḫārī, *Ṣaḥīḥ* zu Anfang.

3 F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford 1896), S. 51, Z. 16f.

σας διὰ προφητῶν drückt sich fast gleichlautend die Markusliturgie Alexandreias[1] aus, die über Abessinien nach Südarabien ihren Einfluß geltend machen mochte. Drang etwas derartiges in einer das Fremdwort *nāmūs* beibehaltenden arabischen Übersetzung an das Beduinenohr, so lag nichts näher, als auch in jenem *nāmūs* des ersten Gliedes etwas den Propheten des zweiten analoges Persönliches, ein gewaltiges Himmelswesen zu erblicken. Besonders nahe lag es, falls etwa der betreffende liturgische Wortlaut in gleichem Atemzuge ausdrücklich auch von „Engeln" gesprochen haben sollte, wie es tatsächlich in der Liturgie des VIII. Buches der Apostolischen Konstitutionen der Fall ist, deren Idealtext die realen liturgischen Verhältnisse Antiocheias zugrunde liegen: *μετὰ νομικὴν παραίνεσιν, μετὰ προφητικοὺς ἐλέγχους καὶ τὰς τῶν ἀγγέλων ἐπιστάσεις*[2].

Neben die *Sīra* tritt der Qoran selbst. Ein ausdrückliches Zitat von Ps. 37 (36) v. 29: *δίκαιοι κληρονομήσονται γῆν* steht bekanntlich Sure 21, 105 in der Form: ولقد كتبنا فى الزّبور أنّ الأرض يرثها عبادى الصالحون („im *Zabūr* haben wir geschrieben, daß die Erde meine Diener, die rechtschaffenen, erben werden"). Eine derartige, fast wörtlichste Genauigkeit der Zitation scheint wirklich nur auf Grund eines dem Propheten zugänglichen arabischen Psaltertextes denkbar, für welchen die in allen erhaltenen arabischen Psalmenübersetzungen unerhörte Wiedergabe von *δίκαιος* durch صالح bezeichnend gewesen wäre. Beachtenswert genug ist es dabei dann, daß eine entsprechende Wiedergabe von *δικαιοσύνη* durch صلاح auf einmal noch in den sehr merkwürdigen Psalmzitaten des 1064 verstorbenen großen Spaniers Ibn Ḥazm wiederkehrt[3], dessen ATliche Bibelzitate ich demnächst durch einen Schüler einer in hohem Grade verdienten näheren Untersuchung unterworfen zu sehen hoffen darf. Mindestens der von Ibn Ḥazm benutzte Text wird aber als ein zweifellos auf christliche, nicht ein auf jüdische Überlieferung zurückgehender dadurch erwiesen, daß Ibn Ḥazm bei einer genauen

1 a. a. O., S. 125, Z. 31.

2 Ag. F. H. Funk, I, S. 506, Z. 13f. = Brightman, S. 19, Z. 10f.

3 *K. al-milal wan-niḥal*, Ag. Kairo 1347, H. I, S. 153: Ps. 44 (45) احببت الصلاح وابغضت المكروه = *ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν*.

Angabe der Herkunft seiner einzelnen Zitate der Zählung nicht des masoretischen Textes, sondern der LXX folgt.

Wie ich in meiner Untersuchung über das Verhältnis des Qorans zu jüdischem und christlichem Gebetstypus[1] bemerkt habe, kennt ferner Muhammed eine doppelte Wiedergabe der doxologischen Formel des letzteren mit *Δόξα* und dem Dativ: الحمد لله und سبحان الله. Die zweite wie das von ihr abgeleitete, mit der original-arabischen Bedeutung von سَبَحَ im Widerspruch stehende denominative سَبَّحَ ist sprachliches Lehngut, und zwar entstammt dieses, wie das س statt des anderen Falls zu erwartenden ش zeigt, nicht dem aramäischen Nord-, sondern dem abessinisch-südarabischen Südkreis. Wenn aber hier eine fremdwörtliche Formel übernommen wurde, warum geschah ein Gleiches nicht auch bei der dann auf jenen Nordkreis zurückzuführenden ersten Prägung? Man wird schwerlich eine andere Erklärung beizubringen vermögen als die, daß das الحمد لله eben aus der Welt eines selbst bereits sprachlich nordarabischen christlichen Kultus übernommen ist[2], daß ein solcher, nicht ein sprachlich griechischer oder aramäischer von Norden her in die arabische Halbinsel vordrang.

Wir sind indessen in der Frage nach einem literarischen Gebrauche des Arabischen durch Christen der vorislamischen Zeit nicht etwa nur auf derartige bloße Rückschlüsse angewiesen. Von entscheidender Bedeutung sind vielmehr die erhaltenen ältesten Denkmäler christlich-arabischen Schrifttums selbst.

Auch bezüglich ihrer ist zunächst eine Erwägung ganz allgemeiner Natur anzustellen. Einerseits handelt es sich bei ihnen nämlich mindestens zum größten Teile um Texte, die — sagen wir ganz vorsichtig: irgend einmal — zu gottesdienstlicher

1 *Jüdischer u. christlicher Gebetstypus im Koran* im *Islam*, XVI, S. 229—248.

2 Tatsächlich findet sich denn auch die Formel bereits in einem Liedfragment des Imra'a-l-Qais (Nr. 15 bei Ahlwardt, *Six Divans* S. 124) أرى إبلى والحمد لله أصبحت. Damit ist mindestens ihre Unabhängigkeit vom Qoran und ihre Existenz schon für die vorislamische Zeit gesichert. Vom Qoran unabhängig kann somit auch der Gebrauch der Formel bei Qais ibn al-Ḫaṭīm Nr. 13 v. 12 sein: الحمد لله ذى البنية. Das recht häufige Vorkommen bei Umajja ibn Abī-ṣ-Ṣalt ist im Rahmen des Gesamtproblems zu beurteilen, das der angebliche Dichter-*Ḥanīf* darstellt.

Verwendung bestimmt waren. Das gewährleisten die Perikopenvermerke, die den einschlägigen Evangelientexten, wie den von M. D. Gibson[1] herausgegebenen Paulusbriefen einer Sinai-Handschrift von erster Hand eingefügt sind. Andererseits entstammen jene Denkmäler den Schreibstuben der palästinensischen Sabas-Lawra und des Katharinenklosters auf dem Sinai. Verdankten nun die in ihnen überlieferten arabischen Übersetzungen ihre Entstehung wirklich, wie man bisher anzunehmen geneigt war, erst einem seinerseits durch den Siegeszug des Islam bedingten Vordringen des Arabischen auf ehedem griechischem Sprachboden, so müßte in den ersten Jahrhunderten islamischer Herrschaft in jenen beiden Klöstern eine Feier christlichen Gottesdienstes in arabischer Sprache stattgefunden haben, der jene Übersetzungstexte gedient hätten. Nun vermögen wir aber mit voller Bestimmtheit festzustellen, daß dem nicht so war. A. Dmitriewskij hat im I. Bande seiner *Τυπικά*[2] mit zwei aus dem 9. bis 10., bzw. aus dem 10. bis 11. Jahrhundert stammenden Rezensionen des Sinai-Kanonarions bekanntgemacht und im II. die weit verzweigte Überlieferungsmasse des Sabas-Typikons ausgebreitet[3]. Hier wie dort ist es das Bild eines sprachlich rein und ausschließlich griechischen Kultus, das die islamischer Zeit angehörenden Urkunden entrollen. Dagegen ist es gerade in vorislamischer Zeit Brauch der palästinensischen Klosterwelt gewesen, daß die verschiedenen völkischen Bestandteile der klösterlichen Kommunität in eigenen kleinen Kulträumen und in ihrer Muttersprache getrennt nicht nur das kirchliche Tagzeitengebet verrichteten, sondern auch den die Schriftlesungen enthaltenden voranaphorischen Teil der Messe feierten, während erst die eigentliche eucharistische Opfer- und Mahlfeier bei ausschließlichem Gebrauche griechi-

---

1 *Studia Sinaitica. II. An Arabic Version of the Epistles of St. Paul to the Romans, Corinthians, Galatians with part of the Epistle to the Ephesians.* (London 1894.)

2 *описаніе литургическихъ рукописей храня щихся въ библіотекахъ православнаго востока* I (Kiew 1895), S. 172—221. Vgl. über die beiden Liturgiedenkmäler meinen Aufsatz *Denkmäler d. Entstehungsgeschichte d. byzantin. Ritus* im *Oriens Christianus*, 3te Serie II, S. 16 ff.

3 *описаніе* III (Kiew 1917). Vgl. *Oriens Christianus*, a. a. O., S. 26 bis 31.

scher Kultsprache die ganze Mönchsgemeinde in der Hauptkirche des Klosters vereinigte. Für die Sabas-Lawra selbst wird dieser alte Brauch allerdings erst durch das dem 12. oder 13. Jahrhundert entstammende Bruchstück einer Klosterregel bezeugt[1]. Aber für eine andere Hochburg des palästinensischen Mönchtums, das Koinobion des hl. Theodosios, erfolgt die Bezeugung bereits durch die am ersten Jahrestage seines Todes, dem 11. Januar 530, durch Bischof Theodoros von Petrai gehaltene Lobrede auf den Stifter[2]. Nicht in denjenigen älterer islamischer, sondern nur in diesen liturgischen Verhältnissen der vorislamischen Zeit ist Raum für eine Benutzung der alten mit Perikopenvermerken versehenen arabischen Bücher neutestamentlichen Textes. Nicht das Erwachsen eines christlichen liturgischen Lebens in arabischer Sprache, sondern das Absterben eines solchen Lebens, das früher bestanden hatte, war die ganz naturgemäße Folge der islamischen Eroberung, sofern das bisher christliche arabische Volkstum an der Grenze Palästinas jetzt den Islam annahm, und wenn die alten Bibeltexte uns in Handschriften einer späteren Zeit vorliegen, so haben fleißige Mönchshände hier Texte, die aufgehört hatten der liturgischen Praxis zu dienen, mitsamt ihren längst veralteten Rubriken als rein literarische Denkmäler fortgepflanzt.

Eine zweite Erwägung führt unmittelbar an einen bestimmten Einzeltext, diesmal des Psalters, heran. Es ist das die als Nr. 39 in dem Katalog 500 der Firma Hiersemann beschriebene arabische Psalterhandschrift, die heute sich in Zürich befindet und schon ihrem Schriftalter nach zu den ehrwürdigsten Stücken des erhaltenen christlich-arabischen Schrifttums zu gehören scheint. Wäre nämlich die Entstehung der ältesten Texte eines solchen Schrifttums im Rahmen der durch die islamische Eroberung bedingten Ausbreitung des qoranischen Arabisch als neuer Weltsprache erfolgt, so könnte auch ihre Sprachform eben nur diejenige des Qorans sein. Das ist aber bei unserem Psalter so wenig der Fall, daß statt نور für griechisches φῶς ständig ضوء und als Vergleichungspartikel مِثْلَ, statt كَ steht.

1 Bei Dmitriewskij I, S. 222f.

2 Bei H. Usener, *Der heilige Theodosios, Schriften d. Theodoros u. Kyrillos* (Leipzig 1890), S. 45f.

Neben den Züricher Psalter tritt schließlich eine noch in drei Exemplaren greifbar werdende, also offenbar sehr verbreitet gewesene Evangelienübersetzung, für die schließlich von liturgischer Seite her eine Entstehung in noch vorislamischer Zeit — ich möchte sagen, mathematisch — erwiesen werden kann. In das 9. Jahrhundert scheint das älteste und allein schlechthin vollständige Exemplar, *Borg. arab.* 95 früher *K II* 31 des Vatikans, gesetzt werden zu können, auf Grund dessen I. Guidi[1] über dieselbe gehandelt hat. Einem wenig jüngeren haben zwei als *Cod. Tischendorf XXXI* gezählte Blätter in Leipzig angehört, die schon früher durch Fleischer[2] beschrieben worden waren. Erst 1046/7 wurde das dritte, nur zu Anfang defekte geschrieben, das P. Kahle in Ägypten für die jetzige Staatsbibliothek in Berlin erworben hat. Die Perikopennotierung dieses letzten, mit der die entsprechenden Rubriken auch der Leipziger Blätter übereinstimmen, habe ich kürzlich in meinem Beitrage zu der A. Heisenberg zum 60. Geburtstage gewidmeten *Festgabe*[3] näher untersucht. Sie vertritt wie diejenige des Sinaitischen Paulustextes die vorbyzantinische liturgische Schriftlesung Jerusalems, steht mithin liturgiegeschichtlich in einer Front mit dem durch F. C. Conybeare[4] bekannt gemachten altarmenischen Lektionar, den einschlägigen christlich-palästinensischen Stücken, vorab dem von A. Smith Lewis[5] veröffentlichten Lektionar aus AT und Praxapostolos und bestimmten Teilen ihres *Codex Climaci rescriptus*[6], sowie dem georgischen Kanonarion K. Kekelidze's[7]. In der Umgrenzung der einzelnen Perikopen wie in gewissen Erscheinungen der voraus-

1 *Le traduzioni degli evangelii in arabo e in etiopo* (Rom 1888), S. 8f.

2 *ZDMG.* VIII, S. 584.

3 *Byz. Zeitschr.* XXX, S. 350—359: *Die sonntägliche Evangelienlesung im vorbyzantinischen Jerusalem.*

4 *Rituale Armenorum* (Oxford 1905), S. 516—527.

5 *Studia Sinaitica.* No. VI. *A Palestinian Syriac Lectionary* (London 1897).

6 *Horae Semiticae.* No. VIII (Combridge 1909).

7 *Іерусалимскій канонарь VII Вѣка* (Tiflis 1912). Von mir mit Anmerkungen begleitete deutsche Übersetzungen der Abschnitte über Quadragesima, Karwoche und die Osterzeit bis zum Pfingstmontag von Th. Kluge, *Oriens Christianus*, N. S. V, S. 201—233; VI, S. 223—239, bzw. über die Weihnachtsfeier von G. Peradze, ebenda, 3te Serie I, S. 310—318.

gesetzten Gestalt des stadthieresolymitanischen Ritus steht nun die arabische Urkunde ungleich näher der armenischen, welche die Verhältnisse rund der Mitte des 5., als des georgischen, welche diejenige der Zeit bald nach der islamischen Eroberung Jerusalems spiegelt[1]. Um wenigstens ein Beispiel anzuführen, so setzt sie noch, wie jene, in der Osternacht bzw. am Karsamstag eine doppelte Meßfeier gegenüber der nurmehr einen des georgischen Kanonarions voraus[2]. Ein schlechthin entscheidendes Altersindizium ergibt sich vollends aus der Tatsache, daß die arabische Ordnung noch mit der *κυριακὴ τῆς Ἀπόκρεω*, und der auf sie folgenden *τυροφάγος ἑβδομάς* unbekannt ist[3], denn diese gegenüber einer noch fortdauernden Zulässigkeit des Genusses von Laktizinien bereits den Fleischgenuß ausschließende Vorfastenwoche wurde, wie A. Rahlfs[4] überzeugend dargetan hat, durch Kaiser Herakleios im Anschluß an den siegreichen Perserfeldzug der Jahre 622/9 geschaffen, und zwar stand diese liturgische Neuschöpfung in engstem Zusammenhang mit älteren eine achtwöchentliche Dauer der vorösterlichen Fastenzeit fordernden Traditionen gerade Jerusalems, so daß sie zweifellos in dem palästinensischen Gebiete, in das die altarabischen Schriftdenkmäler weisen, sich so unmittelbar als nur irgendwo durchgesetzt haben muß. Vor der genannten Epoche ist mithin die in der Berliner Handschrift und den Leipziger Blättern vorliegende liturgische Leseordnung mit absoluter Sicherheit anzusetzen.

Offen zu lassen war nun allerdings bei denkbar größter Vorsicht die Frage, ob die betreffenden Rubriken erst dem schon vorliegenden arabischen Evangelientext eingefügt oder ob sie etwa bereits durch den Übersetzer aus seiner griechischen Vor-

---

1 Vgl. mein Buch über *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends* (Münster i. W. 1921), S. 138—141 bzw. *Oriens Christianus*, 3. Serie II, S. 5—10.

2 Vgl. des näheren *Byz. Zeitschr.* XXX, S. 356f., Anm. 1.

3 Vgl. *Byzant. Zeitschr.* XXX, S. 357ff. Hier auch der Nachweis, daß eine Erwähnung vielmehr der *κυριακὴ τῆς Ὀρθοδοξίας*, die allerdings über das J. 843 herabführen würde, zweifellos nicht zum ursprünglichen Textbestand der betreffenden Rubrik gehört.

4 In der Arbeit *D. alttestl. Lektionen d. griech. Kirche*: *Nachrichten d. K. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen*, Philol.-histor. Klasse 1905 (S. 28—136), S. 107—111.

lage übernommen wurden. Nur im ersteren Falle bildet die Epoche des Herakleios einen äußersten Terminus ante quem für die Entstehung unserer arabischen Evangelienübersetzung, während sie im anderen Falle als solcher nur für das Schriftalter des vom Übersetzer seiner Arbeit zugrunde gelegten griechischen Textes in Betracht käme. Mit dieser offenen Frage mußte ich meine Ausführungen für die *Heisenberg-Festgabe* schließen. Seitdem ist es mir möglich gewesen, von der römischen Handschrift Einsicht zu nehmen, und dabei ergab sich denn mit schlechthiniger Evidenz das Gegebensein des ersteren Falles.

Wären nämlich die Rubriken des Berliner Exemplars und der Leipziger Blätter wirklich aus der griechischen Vorlage mitübersetzt, so müßten sie sich natürlich auch in diesem ältesten Überlieferungszweige finden. Er weist aber jene vollständige und streng einheitliche Notierung nach einer frühchristlich-palästinensischen Leseordnung n i c h t auf. Vielmehr ist bald der Raum für einen Vermerk liturgischer Verwendung im Text offen gelassen. Bald finden sich hier, bald auch nur auf dem Rand teils arabische, teils — noch in Majuskel! — griechische Angaben über eine solche, und — was das Wichtigste ist — diese Angaben weisen liturgiegeographisch anderswohin als in das Patriarchat Jerusalem.

Schon die vorausgesetzte Struktur des kirchlichen Festjahres und die Nomenklatur mindestens zweier seiner ragendsten Höhepunkte ist eine andere als in der auf Jerusalem zurückgehenden arabischen Notierung. Als Bezeichnung für Epiphanie erscheint statt des spezifisch palästinensischen القلند = *Καλάνδαι*, durch welches das Hochfest des 6. Januar als bürgerlicher Jahresanfang bezeichnet wird[1], عيد المعمودية („Tauffest") oder *ΤΑ ΦΩΤ'*, Pfingsten heißt nicht العنصرة, sondern im unmittelbaren Anschluß an das griechische *Πεντηκοστή* vielmehr الخمسين bzw. (ἡ) *Ν'*. Das wieder für Palästina bezeichnende, weil aus der Jahrgedächtnisfeier der Konsekration der Konstantinischen Prachtbauten auf Golgatha hervorgegangene Kreuzfest des 13. oder 14. September bleibt unerwähnt. Statt einer Unterscheidung zweier Teilreihen von Sonntagen nach

1 Über dieses s. meine Bemerkungen *Zur arabischen Archelideslegende* in *ZDMG.* LXVII, S. 126 ff.

Pfingsten und nach ihm, wie sie die Notierungen der Berliner Handschrift berücksichtigen, erfolgt einheitliche Durchzählung der zwischen Pfingsten und der Weihnachtszeit liegenden Sonntage. Nicht minder stark sind die Unterschiede, die in den Perikopenansätzen selbst gegenüber den palästinensischen Notierungen von Berlin (und Leipzig) bestehen. So beginnen beispielsweise die Perikopen des 6., 7., 11. und 14. Sonntags nach Pfingsten der Reihe nach mit Mt. 6, 16. 7, 9. (anscheinend) 7, 12 und 8, 1 statt mit Mt. 9, 9. 9, 27. 14, 22 und 17, 14, und die in der Osterzeit bis Pfingsten erfolgende Lesung des Jo.-Evangeliums setzt, schon am Ostersonntag selbst, nicht erst wie nach dem Brauche Jerusalems eine Woche später, am sog. Neuen oder Thomas-Sonntag, ein[1]. Die letztere Erscheinung bedeutet dabei eine charakteristische Übereinstimmung mit dem von Konstantinopel aus schließlich zur Alleinherrschaft in der orthodoxen orientalischen Kirche gelangten gemeinbyzantinischen Brauche. Daß es, aufs Ganze gesehen, sich aber als Grundlage der römischen Notierungen gewiß noch nicht um diesen handelt, erhellt unzweideutig, wenn man für die vier genannten Sonntage nach Pfingsten dessen mit Mt. 9, 1. 9, 27. 18, 23 und 22, 2 beginnende Ansätze vergleicht. Gewissermaßen den liturgiegeschichtlichen Generalnenner für Konstantinopel und das außerpalästinensische Syrien bildet aber Antiocheia[2], und dem antiochenischen Patriarchat gehörte das Reich der Ghassaniden mit Rusapha-Sergiopolis an, dessen Kult des hl. Sergius weit in die Beduinenwelt Arabiens seinen Schatten wirft[3]. In diese Sphäre, nicht in diejenige der palästi-

---

1 Über den letzteren s. in der Arbeit von Th. Kluge und mir über *Ostern- und Pfingstfeier Jerusalems im siebten Jahrhundert* in *Oriens Christianus*, Neue Serie VI, S. 232. Sie steht im Zusammenhange mit einer auf syrisch-jakobitischem Boden zu beobachtenden allgemeineren Erscheinung eines Beginnes des gesamten Jahreszyklus liturgischer Schriftlesung mit diesem Tage. Vgl. meine *Nichtevangel. syr. Perikopenordnungen d. ersten Jahrtausends*, S. 117f.

2 Vgl. *Nichtevangel. syr. Perikopenordnungen*, S. 182.

3 Noch im Umaijadenzeitalter führten die Banū Taglib das Bild des Heiligen neben dem Kreuz als Wahrzeichen auf Kriegsfahrten vor sich her. Vgl. al-Aḫṭal, *Dīwān* hrsg. von Ṣalḥānī S. 309: لمّا رأونا والصليب طالعا ★ ومار سرجيس و سمّا ناقعا ★ وابصروا راياتنا .... bzw. L. Cheikho, *Machriq* XVIII, S. 541.

nensischen *παρεμβολαί* und ihrer Euthymiosmission weisen die Perikopennotierungen der römischen Handschrift. Nun weist diese selbst wieder vermöge ihres Schriftcharakters unmittelbar durchaus vielmehr in jene palästinensische Sphäre mit den klösterlichen Schreibstuben von Mar Saba und dem Sinai. Es ist daher nicht angängig etwa doch die palästinensische Notierung von Berlin und Leipzig für die ursprüngliche und damit den palästinensischen Süden für die Heimat der hier überall vorliegenden arabischen Evangelienübersetzung zu halten, in der jene Notierung bei einer Verbreitung des Textes nach Norden durch eine dem Brauche einer Kirche des antiochenischen Patriarchats entsprechende ersetzt worden wäre. Vielmehr muß die Entwicklung den umgekehrten Weg gegangen sein. Die Übersetzung muß auf dem Boden des Ghassanidenreiches heimisch gewesen sein, wo die sich mit Antiocheia berührende Perikopennotierung bodenständig war, deren disiecta membra die vatikanische Handschrift bewahrt hat. Mit einer Verbreitung des Textes nach Süden steht es im Zusammenhange, wenn demselben sekundär die Notierung nach dem Ritus Jerusalems eingefügt wurde, die beinahe vollständig in dem Berliner Exemplar erhalten ist.

Diese Einfügung verfolgte selbstverständlich den Zweck, auf neuem Boden eine bequeme liturgische Benutzung des Textes zu ermöglichen, kann also nur und zwar in allen Einzelheiten auf Grund des augenblicklich giltigen Ritus erfolgt sein. Sie ist es mithin, die durch das Fehlen der „Käsewoche" in die Zeit vor rund 630 datiert wird. Wie weit dann mit ihrer Datierung über diesen Zeitpunkt hinaufzugehen wäre, entzieht sich jeder auch noch so vagen Vermutung. Auf der Hand liegt dagegen, daß der arabische Evangelientext selbst, in den die Einfügung anläßlich seiner Verbreitung aus dem antiochenischen in das hierosolymitanische Patriarchat erfolgte, noch ganz erheblich älter gewesen sein muß. Wir dürften ihn wohl ruhig spätestens für gleichaltrig mit den Liedern des Imra'a-l-Qais halten, den um 540 auf der Rückreise vom Kaiserhofe Justinian's in Angora der Tod ereilte.[1] Aus dem Jahre 512 stammt die

[1] Auf etwas wie einen Nachhall von christlichem *Κύριε ἐλέησον* bei diesem selbst hat wieder schon Wellhausen, *Reste arab. Heidentums* (2. Aufl.), S. 234 hingewiesen. Dazu das oben S. 567 Anm. 2 Bemerkte.

wohlbekannte Bauinschrift einer christlichen Kirche von Zebed, die neben Griechisch und Syrisch, aus dem Jahre 568 diejenige von Ḥarrān in der Trachonitis, die neben Griechisch allein das Arabische verwendet. Daß in Kirchen wie diesen oder der Klosterkirche der Hind bei Hira, deren anscheinend ausschließlich arabische Weiheinschrift literarisch erhalten ist[1], ein Gottesdienst in arabischer Sprache gefeiert wurde, ist im Grunde genommen so selbstverständlich, daß es niemals hätte bezweifelt werden dürfen[2]. Daß von den bei solchem Gottesdienst benutzten biblischen Texten sich etwas sogar gerettet haben sollte, kann wenigstens nicht überraschen.

---

1 Bei Bakrī S. 364, Jāqūt II, S. 709. Vgl. auch Rothstein, *D. Dynastie d. Laḫmiden*, S. 23f.

2 In diesen Kreis gehört schließlich auch die neuerdings *ZfS.* VII, S. 197—204 durch E. Littmann bekannt gemachte Inschrift von Umm iǧ-Ǧimāl. Doch ist sie, auch abgesehen von dem Fehlen einer strikten Datierung, schon deshalb von geringerer Bedeutung, weil es sich hier jedenfalls nicht um eine offizielle Weiheinschrift des betreffenden Kirchengebäudes handelt.

NOTES ON PHONOLOGY OF COLLOQUIAL PERSIAN.

BY

W. IVANOW.

The divergencies between the form of the Persian language used in classic and standard literature, and Persian as it is spoken actually in Persia, are referred to in different grammars, and especially in different manuals and „practical" dictionaries of the colloquial Persian of which many have been published since the later years of the War. The works of this kind, however, are chiefly concerned with grammatical and lexicographical discrepancies, and give very little information concerning the matters connected with phonology. These, indeed, are of great importance not only to the students of Persian who wish to be correctly understood in the country, but also for research in the rustic dialects which are still spoken in many corners of Persia. This subject has never been adequately dealt with, and incalculable mistakes, prejudices, fictions, survivals of scholastic theories, etc., have accumulated here.

Progress in every branch of research consists, indeed, not only in revealing new discoveries, but requires also periodical revision, the sweeping away of all that can be classed as rubbish, and the putting in order of what has not lost its value. A complete and thoroughly reliable system of Persian phonology can be built only by research with the help of absolutely authentic and precise measuring instruments, which could record the duration, intensity, timbre, and other properties of sound. Only a few such instruments exist. But these are only available in special laboratories, and it will still take a long time before they will become accessible in the form of portable machines which could be easily taken by a student on tour.

As matters stand at present, the only way to introduce any scientific system is to analyse the physiological peculiarities of Persian pronunciation as far as they can be observed without testing them experimentally. Even this will give an individual view of Persian phonetics. But if this system be really based on scientific principles, there is no reason why every student should not follow it, adjusting the data to the peculiarities of his own hearing by using it with his own „corrective coefficient", which can be easily found.

It is a great pity that the elementary study of phonetics is not included in the instruction in every higher school. Many of those who are regarded as learned and even eminent specialists in different languages, frequently confuse "sound" and "letter"[1]. Persian is a particulary difficult language in this respect. It has a rigid and well developed system of traditional orthography. But in conversation its sounds are remarkably elusive. Various peculiarities of pronunciation make bright, clearly coloured sounds an exception, and the timbre of the vowels, or the clearness of articulation of the consonants may undergo any amount of slight, but perceptible alterations without any apparent reason. An uneducated man in the course of a conversation will pronounce the same word in a quite different way within a few minutes, the cause of these alterations being quite obscure.

The present notes are based on personal observations during many years of residence in practically every part of Persia: North, from Resht to Mashhad; East, from Quchan to Duzdap; West, i. e. Qazwin, Hamadan and Kermanshah; South-West, i. e. Bushire, Shiraz, Isfahan; Central Persia, from Isfahan to Yazd, Tabbas, Birjand and Qain. The first tour was made in 1910, the last in the autumn of 1928[2].

---

1 A typical instance of such learned confusion: if the suffix of the Plural in Persian is *-ān*, why are words as *bacha*, in the Plural *bachagān*? The explanation is: it is the final *h* which "becomes" *g*. But this final *h* is only an orthographical device, to show that there is an open syllable. It may be modified in any way in writing, and has nothing to do with this *g*.

2 In my studies of Khorasani and other Persian dialects I had to refer frequently to the *bāzārī*, or Persian colloquial. The present paper partly summarises and partly supplements what is already mentioned on this subject elsewhere, i. e. *Tabaqat of Ansari in the old language of Herat*, *JRAS*, 1923, pp. 1—34, 337—382; *Rustic poetry in the dialect of Khorasan*, *JASB*, 1925,

In order to introduce a difference between written Persian and the colloquial, two separate systems of transliteration are here used:

a) Transliteration of the Persian *letters* (in LP words only):
a ا (*ā* آ), *b* ب, *p* پ, *t* ت, *th* ث, *j* ج, *ch* چ, *ḥ* ح, *kh* خ, *d* د, *dh* ذ, *r* ر, *z* ز, *zh* ژ, *s* س, *sh* ش, *ṣ* ص, *ḍ* ض, *ṭ* ط, *ẓ* ظ, ' ع *gh* غ, *f* ف, *q* ق, *k* ک, *g* گ, *l* ل, *m* م, *n* ن, *w* و (*ū* ـُو), *h* ه, *y* ى (*ī* ـِي).

b) Transcription of Persian *sounds* in the colloquial (they will be explained later on):

Vowels: guttural: *a*.
back-middle mouth: *ā*.
unarticulated indifferent sound: *e*.
upper-front palatal: *ị*.
lower-front palatal (dental): *i*.
front full-mouth with rounded lips: *o* (*ā̊*).
labial: *u*.

(All these, except *e*, may be long, ordinary, short, excessively short, or excessively long.)

Consonants: pure guttural: *h*.
deep gutturo-velar: *q*, *gh*.
gutturo-velar: *kh*, *k*, *g*.
gutturo-lingual: *k̄*, *ġ*.
gutturo-nasal: *ṇ*.
back-palatal: *y*.
middle palatal: *r*, *l*, *sh*.
front palatal: *zh*, *ch*, *j*.
upper dental: *z*, *t*, *d*.
lower dental: *s*, (*th*), (*dh*).
labio-dental: *f*, (*v*).
naso-dental: *n*.
pure labial: *w*, *p*, *b*.
labio-nasal: *m*.

---

pp. 233—313; *Notes on Khorasani Kurdish*, *JASB*, 1927, pp. 167—236; *Persian as spoken in Birjand*, *JASB*, 1928, pp. 235—351; *Two dialects spoken in Central Persian Desert*, *JRAS*, 1926, pp. 405—431, etc.

1. Traditional orthography of Literary Persian.

Before dealing with the phonology of the colloquial, it would be useful to refresh the memory with a few well-known, but often forgotten facts. Persian as a language consists of a small original Persian "nucleus" which by itself is most probably a synthetic language based on several closely related dialects. To this "nucleus" an amount of heterogeneous additions have been annexed, consisting of words from Arabic, Turkish, different Persian dialects, which are treated as survivals of "old Persian" or of "Pehlevi", by poets and lexicographers; and lately European, especially Russian and French, or, in some places, Indian terms have been added. Of all these components by far the most important is Arabic, which exercised a great influence on Persian orthography, while Turkish has most probably considerably affected the pronunciation.

It is scarcely possible to find a "guiding thread" through this multitude of cross-influences, and to ascertain the truth about the evolution of sounds in Persian before the whole existing family of Iranian dialects and subdialects has been thoroughly studied, and the course of "phonological metabolism" sufficiently defined. The Persian language has a long history, but it is not continuous. The language of the inscriptions of Darius, the dialects of the Avesta and of the Gathas, the Sasanide Pehlevi, the Soghdian of the Manichean fragments from Central Asia, and modern Literary Persian, — all belong to one family. But their mutual inter-dependence and relation, dates, and phases of their development are still quite obscure, and it is only obvious that they do not represent the same particular dialect in different phases of its evolution. It is also impossible to see precisely what were the original principles followed by the early Persian writers who adopted the Arabic alphabet to render the sounds of their native tongue.

We generally know letters only in the classic languages, not sounds. The latter only with some degree of probability are associated with different particular signs. Even in Latin and Greek there are disputable letters. Besides, the ordinary evolution of the language brings the traditional orthography continually more and more out of date, as can be seen in any European alphabet.

We know also how losely phonetic rules are applied when one nation borrows an alphabet from another, especially if both speak languages belonging to different families. How often there are different, probably quite haphazard, ways of writing one and the same sound or word which persist in the traditional orthography, while for different sounds frequently one sign only is employed.

All these considerations render the probability of the original, or early, Persian sounds being adequately preserved in Literary Persian so small that it may be said to be almost nil. The Pehlevi alphabet, one of the most imperfect that ever existed, with its disregard of the so-called "long" and "short" vowels, its system of Huzvarish ideograms, etc., was certainly insufficient to transmit any proper tradition to modern Persian. The influence of the orthographical usages of the Soghdian alphabet, which was used in Northern Khorasan, and which was based on the much more perfect alphabet of the Nestorian Syrian Christians, is still very obscure. But it is significant that the earliest attempts to write Persian with the Arabic alphabet were made in exactly the provinces in which this Soghdian writing was in use.

The evolution of Persian orthography has not yet been properly studied though we possess sufficient materials in the form of numerous manuscripts from different parts of Persian world. In spite of its remarkable conservatism, Persian orthography has often had to relax its rigid rules under the pressure of new fashions, influences and usages. But there are many indirect indications that the divergencies between writing and speaking were as great many centuries ago as they are now. For example, the fact may be mentioned that the Turks, pupils of the Persians, in their mediaeval manuscripts often used *ā* (with *alif*) to render a short and soft Turkish *a* (or *e*).

Only comparatively recently, in the second half of the last century, spoken Persian and its dialects have become subjects of special study. And although much has been done, chiefly at the initiative and the patronage of the Imperial Russian Academy of Sciences, of St. Petersburg, there is still much to do before one can say that Persian has been studied in all its forms.

2. The nature of Colloquial Persian.

Persian as it is written according to the standard orthography is never spoken, even by the most educated people. They always introduce colloquialisms. What is called "colloquial Persian" presents a great variety of shadings or phases of transition between the almost pure classical language on the one side, and the wildest rustic dialects on the other. The transition is so gradual that scarcely any demarkation line can be found. It seems simplest to distinguish two principal varieties only, i. e. the language of the educated, and the *bāzārī*, i. e. the colloquial of the uneducated or little-educated people, who may be often influenced by local rustic usages.

The language of the educated presents very little interest to the student, its normal growth being perpetually checked by the influence of the standard literature and grammar.

Bāzārī, though always straining to imitate the language of the educated classes, is left to a much greater degree to local influences. The more an isolated town depends on trade with the local peasants, and keeps a contact with them, the more local rural peculiarities are felt in its local form of *bāzārī*. The latter is often intermixed so much with the local dialects that it is impossible to say where the one ends and the other begins. It is safer to maintain that there is often a large common ground covered by the two.

The *bāzārī* is the language primarily of the town, but by no means of the town only. There are many districts which speak it as their mother-tongue, and, besides, especially with the change of conditions and the growing ease of communications, the town language spreads with great rapidity, pressing back into disuse all local dialects which are considered "boorish", the „jabber of the ignorant". There are a great number of villages and districts in Persia in which old dialects are partly or entirely forgotten. Sometimes a peculiarity of accent and a few local words are all that remains.

It is very doubtful whether there is at all any "standard" colloquial language in Persia. If a Persian is asked where the most correct form of language is spoken, he will not hesitate to say: in Tehran. If a Persian-speaking Iranian from outside Persia is asked the same question, he will reply invariably: in

Fars, especially in Shiraz. Both replies are logical, but both are erroneous, as life and reality rarely care for human logic. The language should be the most correct in Tehran which is the cultural centre of the country. But the city has too fluctuating a population to establish its own standard firmly. This may be said about the eductated classes only, because the local *bāzārī* is probably worse there than in any other town in Persia, as, in addition to the visitors from every province of the country, there are always a great number of settlers from outside, not only Persians, but also Turks, Kurds, Lurs, Armenians, Jews, and all kinds of foreigners. Turks are so numerous, and feel themselves so at home in Tehran that many may live there for years without giving themselves the trouble to pick up even a few Persian sentences[1].

Where should Persian, *zabān-i-Fārsī*, be better spoken than in Fars itself, especially in its capital, Shiraz? But in Fars one hears often only a barbarous form of Persian. Shiraz, which some time had the honorific name of *Dāru'l-'ilm*, i. e. "the abode of knowledge", has lost all its intellectual importance, and is no longer the city of learning, but much otherwise. The educated community, of which almost every member claims to be a poet, is very small[2]. In the streets one hears a rather bad form of *bāzārī*, a multitude of local dialects, Persian, Luri, Turkish, Arabic, local Jewish, etc. "Shirazi Persian" hardly exists at all.

Probably the most correct form of Persian may be sought in small isolated towns of Khorasan, where there is no mixture with dialects or non-Persian languages. What Persians themselves admire as "Tehrani Persian" is not the correctness of the language, but the manner of speaking, the „Oxford accent", which is a mark of distinction, not of education.

---

1 This sounds incredible, but I have observed this personally several times in the autumn of 1928.

2 In the autumn of 1928 there were over 150 poets. The great majority of them should be called "potential" poets, as no productions of their genius were ever made public. Only about half a dozen had some of their poems printed. How poetry is produced by these talented people was revealed to me by booksellers, who assured me that the intended poets buy through them *dīwāns* of early or entirely unknown poets, and then, with a few insignificant changes, attribute the poems to themselves. This is quite an established and time-honoured practice, which is spoken of as matter of course.

3. General features of the Colloquial.

In spite of all local differences it appears that *bāzārī* is understood and spoken by at least 75% of the Persian population. And those dialect-speaking inhabitants of remote corners who in their private life never use it, acquire a sufficient knowledge of it very soon after they come to a town. It seems therefore that there is no room for doubt that the phonetic laws which govern the pronunciation, though not exactly the same, are, nevertheless, essentially uniform, and one has therefore the full right to speak of the phonetics of *bāzārī* as a whole, regardless of the question as to in which part of Persia it is spoken.

The most essential feature of Persian phonology is a strict economy of muscular effort. All harsh, emphatic sounds, vowels or consonants, are avoided; assimilation, syncopation, apocopation, metathesis, prosthetic and euphonic sounds, etc., are introduced. The accent is effected not by raising the voice, but by a prolongation of the syllable. In the language of the uneducated, who cannot check themselves by reference to the written forms of words, slang is freely introduced.

In every language what may be called the "focus" of articulation of sounds is more or less permanent. In Persian it lies, as in many European languages, in the front part of the mouth. Of great importance is the slackness of the lips, which appear less active and energetic than in the case of other languages. This effects that peculiar dulling of vowels which only in a specially favourable consonantal environment appear in their "full colour".

This circumstance creates a gradation of shadings in the brightness of the vowels. The more cognate are the accompanying consonants, and the more stress is put on the syllable, — the brighter do the vowels become. In unaccented syllables, remaining "in the shadow", and in an unsuitable accompaniment, such vowels lose their brightness so much that their timbre may appear doubtful. On many occasions such vowels become of indefinite, faded colouring, and may be adjusted ultimately to that of the vowel of the accented syllable in the word. This seems similar to the Turkish synvocalisation, especially with regard to the "tuning" in consonance with the labial tone u.

One of the difficult problems of Persian phonetics is the reality of the division of vowels into "long" and "short" ones, with, as specialists in prosody maintain, two short ones being equal in duration to one long one. This is doubtful even in recitations of poetry, which is done by Persians not in the usual manner in which they speak, but in a sort of *recitativo*, a musical declamation. In ordinary speech there is nothing similar to this. Some sounds are naturally longer, being either accented, or filling the "vocal space" between two consonants, or consonant groups, which are articulated by different groups of muscles, and therefore require a longer time for readjustement of the mouth than in the case when both consonantal "sides" of the syllable are pronounced by the same movement in both cases. Such prolongation of time necessitated by rearrangement of the mouth is certainly not double that which is required for a vowel of "normal" length. It is very instructive to examine the writing of insufficiently educated people, who know the general rules about the vowels, but are not quite strong in the traditional orthography in every particular word. Their ways of spelling show that there is nothing like a "feeling" of long and short sounds.

The intonation, with the change of the tempo, causes a still further divergency between theory and practice. One hears in Persia hundreds of times every day the emphatic "yes", which is written *balī*, with a "short" *a* and a "long" *ī*, but which sounds something like *baaaali*. Here the "short" *a* may in duration be equal to ten times the "long" *i*, being produced with what in old music was called "triller" or "praller", with a *fermata* at the end of the syllable, while the sound *i* is here a short *staccato* note. The same may be observed in *chi kaaaaardi*? which is written *chi kardī*, with *a* "short" and *ī* "long", etc.

There may be yet another physiological phenomenon which underlies these theories of long and short sounds, i. e. the modification of the intensity of the vowel within the syllable itself. This may resemble the "tones" of the Chinese and cognate languages[1].

---

1 I have already drawn attention to this fact (*Rustic poetry in the dialect of Khorasan*, *JASB*, 1925, p. 244, footnote), citing also the paper by Sir George Grierson, *JRAS*, 1920, pp. 475—79, who admits the existence of "tones" in Indo-Iranian languages.

A really long syllable is usually due to syncopation, as in *shār* from LP *shahr*. It is intended to say *shahr*, but the difficulty of the group compells the introduction of an auxiliary sound *a* after *h*. The latter, being not emphatic in Persian, becomes a slight aspiration, or even disappears entirely leaving only its aftersound, *sha*ᵃ*r*. Both sounds are identical in their timbre, resembling two syncopated, *una corda*, notes. In a syllable like this the "tone" may be either "neutral", or "ascending" ("rising"), depending on where the initial phonetic "limen" is articulated. In *shār* (= *shahr*) it may be ascending, but in *qār* (= *qahr*), with a deep guttural *q*, it may be "falling" ("descending"). In *mīn* (= LP *miyān*), it seems to be "falling", because it results from *mi'un*, *mi*ᵘ*n*. This elusive *u* in a rapid conversation becomes a sort of appendix to the former sound, simply because in order to pronounce *n* the Persian, whose mouth is rarely kept with teeth closed, has to give a slight push upwards to the lower jaw to help the tongue. The *u* then easily becomes dulled into a very short *i*. On the contrary, in *shīr* (= Ar. LP *shi'r*), or as Persians in reality pronounce it, *shihr*, being unable to pronounce the Arabic *'ayn*, there is some emphasis on that aftersound, and the tone appears as "ascending". It is the same with *u*. One must not think that such really long syllables are only possible in connection with *h*, or with cases of syncopation in general. There are undoubtedly genuine long syllables, though they seem rare. On the other hand, especially in much dialectised *bāzārī* slangs, there are often syncopated syllables which are neither short, nor long as in *mokhort*, both vowels obviously being "short", though "originally" it should be *mīkhūrd*.

There are a multitude of short, very short, and elusive sounds in the colloquial; they are mostly of indefinite colouring which may be conveniently rendered in transliteration as *e*. They appear not only as "prosthetic *alif*", i. e. a sort of an *appogiatura* in music, or as "euphonic" sounds in difficult combinations of consonants (showing a short delay in the rearrangement of the muscles). For instance, in a word which is familiar to the Western world, *padishah*, really *pod*ᵉ*shoh*, the muscles of the lips and of the front part of the mouth are involved in the beginning, and then there is a jump to the upper palate,

for *sh*, after which there is a still further *h*.[1] This momentary delay in a rapid speech immediately makes itself felt in the form of "some" intervening sound. It is something of the same nature as the prolonged *aaa* which a stammerer emits whilst trying to pronounce the next word.

There is also very often the same elusive sound, resembling the French *e* mute at the end of words after groups of consonants: *disht*ᵉ, *khurd*ᵉ, *gurukht*ᵉ, etc., especially if the next word begins with a consonant.

All these sounds may ultimately, perhaps, be recorded in a precise way with the help of special instruments. And although we have at present the kymograph and some other appliances to note the duration of the syllable, they are all still very imperfect. The timbre and the intensity of the sound are a much more difficult problem. It is difficult to say whether it is possible at all to devise any instrument to mark the deviations in the articulation of consonants under different circumstances and their mutual influences. The examination with an artificial palate is out of the question in all cases when not isolated sounds but complete words and complex combinations in their gradual sequence are involved. It will be probably a long time before we shall be able to record every sound and every change in it with infallible accuracy.

4. Vowels.

There are three principal shadings of *a*-sound in Persian. One is the ordinary guttural *a*, which appears in its full "brightness" only in guttural surroundings and after consonants articulated at the back part of the palate. The same sound, apparently, but in unfavourable surroundings, with the consonants articulated in the front part of the palate, and when pronounced without any stress, with the whole mouth, sounds as shadings of *ā*, varying in their "brightness" according to the position of the lips. It may occasionally approach a pure guttural *a*, or be reduced to a sound approaching *i*, *u*, or be devoid of any special colouring, as *e*. In the standard orthography all are expressed

1 Philologists may suggest that the sound of *e* or *i* in the middle of this word is a trace of the ancient *i*, from the original prototype of this term, *pati-khshāyathiya-*. But it is exactly in the pronunciation of the well-educated that this *i* disappears.

by a *fatḥa*. There is some difference in pronunciation in different provinces. Generally speaking, foreign influences, such as Turkish, lead to a hardening of the sound. Or this may be the result of a generally harsh voice, or the manner of pronunciation. Both sounds may be short or very short just as often as they may be long or very long.

The long *ā*, according to standard orthography, which is expressed by *alif-i-mamdūd*, etc., is never pronounced as the harsh guttural *a*, either long or short. It is the same sound *a* as in English *a* in "all", as the Scandinavian *å*, as the broad Italian or Russian *o*, etc. In English it may be often compared with the diphthong *aw* or *au*, as in "awe", "autumn". It is, undoubtedly, a sound of the same nature as *a*, i. e. a free basic tone. But, being directed towards the front of the mouth, it depends essentially on the position of the lips. In usual Persian manner of pronunciation it is pronounced with loose and rounded lips. It is obvious, therefore, that the less this lip-element is felt in it, i. e. the more its surroundings are connected with the throat or back part of the palate, the more its *a*-colouring is sensed in it. This is why in the pronunciation of foreigners especially those who speak a more guttural tongue, this real *o* tends to become almost a clear, "yawning" *ā*, which, for instance, may be heard in Hindustani. While, on the contrary, a predomination of labial or dental surroundings dulls it not only into a "closed" or "tight" *o*, but even may reduce it to a clear sound of *u*.

According to the rules of the standard prosody this sound is treated as "always long". Whenever it is obviously short, it is said about it that it is "replaced", or "shortened" into an ordinary *a*, as in LP *rah* for *rāh*, *kutah* for *kutāh*, *jah* for *jāh*. The nature of this change may be quite different from what it is supposed to be, but in reality, as far as a "naked" ear can notice, this "long" *ā* may sound really short as often as it is long. What makes this sound, when it is so-to-say „fullsized", and in its proper surroundings, to have a duration of a fraction of a second longer than the ordinary *a*, is the peculiarity of its labial nature. We can easily understand this by following the process of its pronunciation: a stream of sound passing through rounded, loose lips, has inevitably to be modified at its end, i. e. before

the next effort of the group of muscles to articulate the next consonant stop; in a pause it is due to the involuntary shutting, weakening the lips. So, in fact, it is a complex sound, a sort of a diphthong *aw* or *ow*. It is interesting to note that travellers at the beginning of the last century, still being unprejudiced by various learned theories, wrote invariably *Shirauz*, *Imaum*, *Tehraun*, *Taut*, etc. This sound may be described as *a* or *å* in the "falling tone". The same fact explains why in a closed syllable in which *n* or *m* follow immediately after this *o* (*å*), it becomes *u*. Before *m*, in rapid conversation, the lips already begin to come together at the beginning of the syllable, and therefore the original *o* is tightened into *u*. In the case of the *n* the same shutting of the lips takes place, because, in order to articulate *n*, the lower jaw is moved upwards to help the tongue, and this involves the lips which come together. This "labio-nasalisation" does not, as one would expect, occur when guttural *ṇ* is involved: *boṇg*, *doṇg*, etc., for *bāṇg*, *dāṇg*, never *buṇg*, *duṇg*. This fact is a convincing proof against the theory that this *a* is an ordinary guttural *a*. If it were so, there would be no "labio-nasalisation" into *u*, and indeed, this is very rare in other languages[1].

In slow tempo, or when after the nasal at the end of the syllable there is again a vowel, the lips do not shut, and the sound *o* remains intact.

In the colloquial the genuine guttural long *ā* is never identical with this *o* = LP *ā*. Thus *shār* (*shahr*), *qār* (*qahr*), etc., are never pronounced as *shor*, *qor*[2]. In various dialects this long *ā* often shows surprising tendencies: in Northern Khorasani there are cases of LP *ā* appearing as a diphthong *āy* (or *āi*), as in *bāzī* being pronounced *bāyzi*. It is difficult to decide whether this is really a case of *ā* = *āi*, or this is an atavistic

---

1 This sound was pronounced like a Spanish *o* as early as the XVIth century, as may be seen from transcribed quotations from a Persian translation of the *Qur'ān* in a manuscript of that date preserved in the Vatican library (see P. Horn, *Neupersische Sprache*, in the *Grundriß der iranischen Philologie*, vol. I, part II, p. 21).

2 It is pronounced so in Khorasani Kurdish, but there may be some special phonetic grounds for this (cf. my *Notes on Khorasani Kurdish*, *JASB*, 1927, pp. 228, 231).

phenomenon similar to the Zend epenthese, with *ā* shortened into *a*, i. e. *baizi*. In the same Northern Khorasani there is a regular tendency to pronounce this "long" *a* as *ị* or *i*, in Persian and Arabic words. So *disht* for *dāsht*, *fịrigh* for *fārigh*, etc. This is probably connected with the excessive forward direction of the sound, which makes stressed (long) *u* to be pronounced invariably as *i*.

The sound *e*, as is mentioned above, is indefinite in its timbre, approaching *ā*, *ị*, or *i*, and even *u*, whatever the case may be. It is always invariably short or rather very short, because if the sound is prolonged, it naturally shows its proper nature, acquiring its original shading. The grammarians, on the testimony of mediaeval lexicographers, introduce a long *ē* as an equivalent of long *ī* in some words, or the diphthong *ai* in others. So *ērān*, *shēr*, *dēr*, etc. This is based chiefly on the analogy with the scholastic theoretical principles of Sanscrit grammarians, and the Hindustani accent in Persian words. In reality no average Persian is able to pronounce clearly the sound of European *e*, or *ē*, of any shading. French *chemin de fer* is pronounced *shumun du fur*, *deux* = *do*, *peux* = *po*, etc.

How the original *yāy-i-majhūl* was pronounced, we do not know, but from the general tendencies of Persian phonology, one may expect it to have been rather a clear *ị*. This may explain why in good poetry it would not rhyme with the ordinary *ī*, *shịr* = lion, and *shīr* = milk. As to *ērān*, etc., they seem to be only a learned fiction, based on systematic disregard to the reality of the language, i. e. its spoken form, and the confusion of letters with sounds.

Sounds *ị*[1] and *i* are clear and full-coloured only when they are emphatic, "long" according to the traditional view, unless they appear in particularly favourable consonant surroundings. Short sounds of the same nature usually are dulled into *e*; in a diphthong *i* becomes *y*. Their pronunciation varies in different corners of Persia. A distinct sound of *ị* is rare, except in some individual cases: *sị* = LP *sū-i* (used chiefly in Fars), *tị* for *tu*, *mịn* for *mān*, etc.

1 This sound can be heard occasionally in English in some individual pronunciation, especially in that of *o* in the word "women". It is very common in Turkish, in Arabic, etc.

Sound *u*, also, as the preceding, attains full colour only in its emphatic, "long" form. There is any amount of transition shadings between it and *o* (*ă* = LP *ă*), so that often only excessive shortness of a dull *o* may indicate that we have to deal with a broadened unemphatic *u*. The long or emphatic *u* is also a complex sound of "rising" or of "falling" tone, whatever the case may be, i. e. when lips are shut at the end of it, or the sound is raised at the end due to the strengthening of the mouth for the next effort. As mentioned above, this emphatic *u* in various dialects and *bāzārī* slang is very often pronounced rather tightly, and is articulated like *i*. Most probably we have to explain this process by admitting the existence of a very rare *ü*, which is more common in the dialects. It is often heard in Persia, but is essentially Turkish. If a man says *bülbül, gül*, he is inevitably either a Turk or Armenian. Real Persians cannot pronounce this sound and when learning French they pronounce their ordinary *u* for French *u* (*ü*).

There is any amount of confusion in connection with this sound in different systems of transcription. First of all there comes the *wāw-i-majhūl* of scholastic theoreticians. Again, we do not know what was the difference between it and the Arab long *ū*. But why should it be expected to be pronounced as *ō*? Why not as *ū̆*? The transcription of *kōh* = LP *kūh*, *rōz* for LP *rūz*, etc., is fictitious, and is never heard in reality. It contradicts the whole system of Persian phonology. Or rather it is jargonisation under the influence of Hindustani phonetics. There is again much disregard of realities, and a confusion of "letters" with "sounds". One often hears the reference to the manner in which the Orientals themselves write their names in European characters. But firstly, very few of them are acquainted with the elementary rules of scientific phonetics, and, secondly, there is another matter, often disregarded. When the East began to feel the necessity of transliterating names, terms, etc., in European letters, the universal language was French. French *u* (= *ü*) was certainly out of the question as a substitute for the usual short *u*, whether Persian or Arabic. French *ou* is rather an emphatic sound, "long"; therefore there was no choice but to adopt the closed French *o* as the nearest suitable. It was the same in English. In the beginning of the

last century there was a clear tendency to use *u* in the transcription as an equivalent of Persian long or short *a*, probably taking only that *u* which appears in the words "but", "hurry", etc. So were introduced: Mohammed, Omar, Ottoman, etc. From these erroneous "short *o*'s" the long *ō* of the *wāw-i-majhūl* has been derived.

There are, certainly, numerous cases of short *o* in Persian, but invariably, in a better pronunciation, with a slower tempo, etc., the original, clearer *u* comes up.

5. Consonants.

Pure gutturals. There is only one sound which is produced by the throat alone, *h* which is often so soft as to become almost inaudible. In groups, and at the end of the word it is often hardened into a light *kh*, as in *nukh* = LP *nuh*, *dakh* = LP *dah*, *qakht* = Ar.LP *qaḥṭ*, *akhwol* = Ar.LP *aḥwāl*, etc. Very often after *o* (*å*) = LP *ā*, it sounds as *y*. The explanation is simple: after the labial and front-mouth *o* the jump to the deeper part of the throat is so great that instead of the pressure of the larynx the muscles become moved "prematurely" at the back of the mouth, producing this back palatal spirant. So *roy* for LP *rāh*, *choy* for LP *chāh*, etc., can be heard very often, not only in a pause, but even should there be a vowel after this modified *h*, — *roye dur* = LP *rāh-i-dūr*.

It seems rare in Persian that a spiritus lenis appears at the beginning of a word, or that *h* is used as a glide in the hiatus, though this frequently happens in dialects. In this respect the new word that can be heard all over Persia, viz. — *hotel* may be taken as an example. It has not the same meaning as the English "hotel", but is an adaptation of the French word "automobile"; properly written, it is *hotāl*.

A very deep sound of *gh* (*ghayn*) is rather an exception. Very often it sounds as a hard *k*: *kulom* = LP *ghulām*, and generally is merely a medium of the same group of which *q* is the tenuis. The latter is pronounced with varying degree of emphasis, depending on the standard of education and on the locality from which the speaker comes. Both sounds are too difficult for the lazy Persian mouth, and in groups *q* is usually

modified, especially in the speech of the illiterate: *wakht* = Ar.LP *waqt*; *wakhm* = Ar.LP *waqf*, etc.

The gutturo-velar spirant *kh* is rarely emphatic, perhaps only in the West of Persia. The gutturals *k* and *g* are not articulated always on the same point, but move from almost pure velar to back palatal. Sometimes they receive an additional muscular effort of the tongue which spreads in a flat position touching the teeth on both sides. This gives the impression of *k* or *g* being pronounced simultaneously with *y*. As a rule the vowel which appears at such a position of the mouth is guttural *a*, rarely harder *ā*. With *o* and *u* such extension of the tongue never occurs, except in the pronunciation of Turks and other foreigners: *ḱor*, *ḱuh* for LP *kār*, *kūh*.

Very often in slang, and especially in different dialects, *g* is articulated so negligently, that it sounds as *y*: *diyā* = LP *dīgar*, *māyā*, *māyār* for *magar*, etc.

The guttural *ṇ* appears only immediately before the gutturals, which, however, sometimes may be articulated so negligently that they become almost inaudible: *boṇ* (*boṇg*) = LP *bāng*, etc. The Turkish or Hindustani independent guttural *ṇ* is unknown in Persian.

The back-palatal spirant *y* is an important item in different phonetical modifications wherever the vowel *i* is involved. The reason is that *i*, being rather too emphatic for the Persian mouth, deflects on itself so much of the muscular effort that the consonant which follows is badly affected, and as a compromise it changes into *y*. We have seen the change of *k* and *g* into *y*, but not rarely *d* is also mutilated in the same way: *piyar* for *pidar*, *Moyi'asht* for *Māhī-dasht* (the well known locality on the road from Kermanshah to Kerind). This *y* appears always as a glide wherever the sound of *i* is heard, and sometimes is so lightly articulated that is almost inaudible: *miorām* or *miyorām*, for LP *mī-āram*, etc.

The middle palatal and lingual *r* and *l* are rarely confused, but often are involved in various forms of metathesis. *R* is never "rolling", and *l* probably never is the hard emphatic *l* which may be heard in Kurdish. The middle palatal spirant *sh* is also never emphatic and often contains some light sound of *y*. There are people with defective pronunciation who make this *sh*

sound like an English *th*, ot, perhaps, as *ts*. This occurs frequently in the district of Turshiz, in the Northern Khorasan.

The front palatal *ch* and *j*, with their spirant *zh* are remarkably stabile. The sound of *zh* is identical with that in French *j* in "jour"; but *j* may be a complex sound of *ch* + *zh* rather than *d* + *zh*. It seems also difficult to decide without special instruments whether Persian *ch* is really *t* + *sh*, or not.

Dentals, as a rule, are articulated very low, in any case much lower than in English, and sometimes near the edge of the teeth. It is rarely that one hears an upper *ṭ* or *ḍ*, usually only in connection with the sound *ị*. Which of them necessitates the other, i. e. whether an intention to produce the sound of *ị* lifts up the position of the articulation of *t*, or vice versa, it is not easy to decide at present. Very interesting is the nature of *d*. In many localities, expecially in Northern Khorasan, intervocal *d* becomes *y*, cf. *doya* = LP *dāda*, *moya* = LP *māda*, etc., especially in verbal forms. In Fars in many local dialects it sounds as *dh* (*th* in Engl. "other"). Most probably the Khorasani peculiarity is only a development of the later, i. e. *d*, pronounced so softly that the tongue does not reach even the edge of the teeth, and evokes a sort of a spirant in the back of the mouth, which, becoming clearer, is heard as *y*. Except in Fars *th* is very rarely heard, and even in the language of Fars it is used only by dialect-speaking people.

Labio-dental spirant *f*, or occasionally *v*, is articulated quite clearly, and does not undergo any changes that may be of importance for the colloquial in general.

Dental *n* is also a clear sound, except at the end of words where it may be often omitted, probably due to some defect in the nose of the speaker. When omitted it leaves no "traces". In lower forms of the *bāzārī* and in many dialects nasalisation at the end is systematically avoided, and as an instance may be cited the suffix of Plural, *-ān* in LP, which is simply *-u* here; *n* does not reappear even when *iḍāfa* is used after it, cf. *gusfān-duyi gālā*.

Labials, which in Persian are never aspirated, have a general tendency in the negligent form of the language to relax into the indifferent interlabial spirant *w*, especially in the pause, as *ow*, *khow*, for *āb*, *khwāb*, etc. Sometimes there are

cases of the reverse, i. e., as in *bibā* for LP *bīwa*, but this may be explained by the fact that here we have to deal with *v* in reality, not *w*, and the former, too emphatic, becomes assimilated to the first *b*.

The nasal of this group, *m*, often disappears at the end of the word as *n*, but not as often as the latter. Sometimes it may sound indifferently as an indefinite *n*: *bun* = LP *bām*, etc. It seems that occasionally, under the influences of different dialects, *b* of the verbal perfective prefix *bi-* may be softened into *m*, as *mā-*, *mu-*, etc.

6. Various phonetic changes.

The most usual slang-like alteration that makes the colloquial form different from the standard one is the tendency to apocopation, i. e. "swallowing" the end of the word. Many of them are probably centuries old, especially such as *ā* for *ast*, the omission of the final *d* in the suffix of the 3rd pers. Sing. in the verbs, etc. There are traces of them in the *fahlawiyyāt*, i. e. popular songs in rustic Persian, quoted by Shams-i-Qays in his *Mu'jam*. Some of them may be recognised in spite of the perversions of the scribes, such as *dā* for *dar*, which is used all over Persia[1].

Syncopation, which is a phenomenon of the same nature as the preceding one, is particularly popular in verbal forms. Many local forms of the *bāzārī* have their ows "predilections". Especially in Khorasan one can hear many of them, like *manna* = LP *mīkunad*, *moya* = LP *mīkhwāhad*, etc. Sometimes personal pronominal suffixes cause a syncopation: *mu khum* = LP *man khūd-am*, etc. Such syncopation is not uncommon in many other parts of Persia.

Metathesis is often due to some obscure causes, as, for instance, in Khorasani *mun* for *num* = LP *nām*, *pāynum* = LP *panhān*, etc. In Arabic words it is more common, as in *aski* = Ar.LP *'aks* (used in the sense of "photograph"). Usually it is introduced quite involuntarily, and the word may revert to its original form in conversation if it is continued for some time.

1 *Al-Mu'jam fī ma'āyīr ash'āri'l-'Ajam*, *Gibb Memorial Series*, vol. X, 1909. Cf. p. 145: *sinānash da dil-i-dushman nishīna(d)*, etc.

Change in accentuation is prominent locally only. People of Yazd and its vicinity will transfer it to the first syllable of the word, contrary to the elementary rules of Persian. Very often the stress on negation makes it necessary to transfer the accent upon the enclytical particles *na-* and *ma-*. But usually this does not alter the phonetic symmetry of the word, as the voice is raised very slightly.

Internal assimilation in words is rather rare. Apparently the process of assimilating adaptation in Persian has reached some psycho-physiological limits beyond which it cannot develop for some reasons. But between words as they accidentally appear in the conversation, especially in a rapid tempo, its cases are very numerous, though it requires special care to notice them.

Calcutta, May 1930.

THE USE OF POISON BY THE ANCIENT ARABS.

BY

F. KRENKOW.

As far as we can glean from the verses of ancient poets, including the time of the Omayyads, they knew two kinds of poison; the poison of snakes, scorpions etc., and poison administered in food or drink and this latter was largely, if not entirely, derived from plants. The poison of animals does not concern us here. Frequently poets say that they will give their enemy a poisonous drink in a metaphorical sense as always the fighting with other weapons, sword, lance and arrow, is understood.

Ibn Muqbil[1] says: سقتهن كأسا من ذُعاف وجَوزَلا
"They gave them to drink a full cup of deadly poison and venom".

(The meaning of جَوزَل does not appear to be known precisely and it is said to be found in this line of Ibn Muqbil only.)
The word ذُعاف however is of very frequent occurence and has the special meaning of "a poison which kills instantly".

Ṭarafa[2] says:

قد يُورِد الظلمُ المبيّنُ آجِنًا ❀ مِلحًا يُخالَط بالذُعافِ ويُقشَبُ

"Evident injustice brings to a water that is slimy and salty mixed with deadly poison, mingled with it".

al-'Ajjāj[3]:

من العِدَى بالكأس بعد الكأسِ ❀ من الذُعافِ غير ما تحسِّي

"From the enemies with one full cup after another of deadly poison, which is not merely sipped".

---

1 *Lisān* XI, 8 and XIII, 16. 2 *Dīw.* 1 v. 4.
3 *Dijamben* 1 v. 67; 68.

ash-Shammākh[1] speaking of wild asses coming to a watering place says:

فلمّا رَأَيْنَ الماء قد حالَ دونه ❋ ذُعاقٌ لدى جنب الشريعة كارِزُ

"Then when they noticed that between them and the water intervened deadly poison by the side of the water-puddle . . .".

The deadly poison is here not mixed with the water, but the deadly arrows of the hunter are meant.

Labīd[2] says:

قبائلُ جُعْفِيّ بن سعد كأنما ❋ سقى جَمْعَهم ماءَ الذُعاقِ مُنيمُ

"Tribes of Ju'fī ibn Sa'd whose troops were as if someone, who sent them to sleep, had given them a draft of deadly poison".

Ka'b ibn Zuhair[3] says:

شَرِقاتٍ بالسمّ من صُلَّبِيٍّ ❋ وركوضًا من السَّراءِ طَحورا

"(Arrows) saturated with poison (on account of being whetted) on whetstones, and (a bow) that jumps back, of Sarā'-wood, which shoots a great distance".

Similar Ḥusail ibn Sujaiḥ aḍ-Ḍabbī[4]:

وحِرْمِيّةٍ مَنْسوبة وسَلاجِمٍ ❋ خِفافٍ تَرى من حدِّها السمَّ قالِيا

"Renowned (bows) made in the *Ḥaram* and long, light (arrows) which spit poison from their edges".

Or Ka'b ibn Zuḥair[5]:

صَدَرْنَ رِواءً من أَسِنّةِ صُلَّبٍ ❋ يَقِئْنَ ويَقْطُرْنَ السِمامَ سَلاجِمُ

"They come quenched from the whetstones and vomit and drip poisons, long (arrows)".

an-Nabbāj ibn Mālik al-Bajalī[6] says:

شُعْثًا دِقاقًا كالسَّعالي شَوازِبًا ❋ ومُطَّرِدَ الخَطِّيّ فيها سُمومُها

"Shaggy nimble mares, like furies, made lean by training, and long Ḫaṭṭī lances which carry their poison in them".

---

1 *Dīw.* p. 50, 3. 2 *Dīw.* (Châlidî) p. 4.
3 *Dīw.* 13 v. 54. 4 *Ḥamāsa* 283. 5 *Dīw.* 12 v. 28.
6 Ibn Shajarī, *Ḥamāsa* Paris Ms. fol 14.2.

Ḥidāsh ibn Zuhair[1]:

بَيْنَ الأَرَاكِ وبين النَّخْلِ تَسْدَحُهم ❀ زُرْقُ الأَسِنَّةِ فى أَطْرافِها شَبَمُ

"Between the acacias and date-palms blue spear-heads, in whose edges is coolness, cast them to the ground".

Ibn Qutaiba explains: يريد انها مسمومة والسمّ باردٌ
"He means that they are poisoned, for poison is cold". This is a wrong guess of Ibn Qutaiba; poison is generally described as hot or bitter; and we too in English say "Cold steel".

A similar verse is by al-Mufaḍḍal an-Nukrī[2]:

يُهَزْهِزُ صَعْدَةً جرداءَ فيها ❀ نَقِيعُ السمِّ أو قَرْنٌ مُحِيقُ

"He brandishes a smooth spear saturated with poison, or a shortened antilope horn".

The commentaries and lexica are at a loss to explain مُحيق and the best explanation they can give is "sharpened". I believe that the poet refers to the sharp end of the straight horn of the Baiza antilope, the whole of which would be too long and weighty to fasten to the shaft of the lance. Consequently only the end portion was cut off at suitable length and fastened to the end of the lance in place of an iron spear-head. The root محق has originally the meaning "to shorten".

al-Ba'īth al-Yashkurī[3]:

مَرَّتْ على الجبّار منّا سحابة ❀ سقته ذُعافيًّا من الموت قاضيا

"Over the tyrant passed a cloud of ours which watered him with a deadly draft of poison, which causes death".

In like manner 'Abd Allāh ibn 'Anama[4] says:

وَإِنْ أَبَيْتُم فإنّا معشر أُنُفٌ ❀ لا نَطْعَمُ الخَسْفَ إِنّ السمَّ مَشْرُوبُ

"And if you refuse, know that we are haughty folk who do not taste ignominy like food! Behold poison is drunk!".

The roots زعف ذأف and ذفّ also have the same meaning of "deadly poison". So Dhu-r-Rumma[5] says:

1 Ibn Qut., *Ma'ānī* II, 205 v.; *Agh.* XIX 76; *Lisān* III, 306.
2 *Aṣma'iyyāt* 55 v. 16.
3 Wüstenfeld, *Familie Zubair* p. 81, 7.
4 *Mufaḍḍ.* 115 v. 3. 5 *Dīw.* 35 v. 55.

اذا حارَبَ الأقوامَ يَسقِي عدوَّه * سِجالاً من الذيفانِ والعَلقَمِ الخَضِرِ

"When he makes war against people he gives his enemy to drink buckets of deadly poison and green euphorbia".

al-ʿAjjāj[1]:

كأساً من الذيفانِ والذُّباحِ

"A full cup of deadly poison and cantharides".

The *Hudhalī* poet Umayyah ibn Abī ʿĀʾidh heaps the various words with similar meanings in one verse[2]:

فعمّا قليلٍ سقاها معاً * بمُزعِفِ ذيفانٍ قِشبٍ ثُمالِ

"Then shortly after he gave them all to drink deadly poison of venomous mixture, dregs".

One poet, ʿAbdallāh ibn Sabra[3], called his sword *al-Muzʿif*, "the poisoner", but this does not mean that he actually had poisoned its blade:

علوتُ بالمُزعِفِ المأثورِ هامتَه * فما استجابَ لداعيه وقد سَمِعا

"I smote his head on the top with *al-Muzʿif*, which bore marks of use, then he did not give an answer to him who called though he heard".

Hence أزعَفَ "to poison" means more frequently to give a wounded warrior the 'coup de grace', to finish him off". So al-Muraqqish[4] says:

فكائن بجُمرانَ من مُزعَفٍ * ومن خاضعٍ خدُّه مُنعَفِرْ

"How many were there at Jumrān who had received the coup de grace, and of those laid low their cheeks wallowing in the dust".

There are nevertheless verses which might give the idea that arrows and spears were actually poisoned.

In all cases, and I could adduce many more, the poets never mean that the weapons were actulaly poisoned, but refer to the effect of the weapons in the hands of the warrior. It was so contrary to the code of honour of the desert to use such treacherous

---

1 *Dīw.* 7 v. 24.
2 *Hudh.* 92 v. 61.
3 *Lisān* XI, 34.
4 *Mufaḍḍ.* 52 v. 8.

means and their employment would have brought eternal disgrace upon the user. We have ample evidence that even the murder of a man in his sleep, or when he was unaware of the intention of his adversary, brought lasting dishonour upon the culprit. I need only refer to the case of al-Ḥārith ibn Ẓālim in the *Kitāb al-Aghānī* and similar occurences.

However poison was used, not for poisoning weapons, but as a means of killing animals such as lions, wolves etc., but unfortunately I have taken no notes of instances where this is mentioned. Poison was in general use to kill eagles and vultures for the purpose of getting their feathers, so valuable for feathering the arrows. These birds are difficult to approach and even if shot the priceless feathers might be spoiled as the victim fell to the ground.

Ṭufail al-Ghanawī[1] says:

كُسِينَ ظُهارَ الرِيش من كلّ ناهضٍ ❀ الى وَكْرِهِ وكلّ جَوْنٍ مُقَشَّبِ

"They (the arrows) were arrayed with the outer wing-feathers of young eagles able to fly to their nests, and of black (vultures) which had been poisoned (by poisoned food)".

So also Abū Khirāsh[2]:

بِهِ نَدَعُ الكَمِيَّ على يَدَيْهِ ❀ يَخِرُّ تَخَالُهُ نَسْرًا قَشِيبَا

"There we leave the champion (supporting himself in his death-agony) on his two hands, falling down; you may imagine him a poisoned vulture".

'Abīd ibn al-Abraṣ[3] says:

حتّى سَقَيْناهم بِكَأْسٍ مُرَّةٍ ❀ فيها المُثَمَّلُ ناقِعًا فَلْيَشْرَبوا

"Till we gave them to drink a full bitter cup in which was mixed poison, well steeped. Drink it then!"

The word مُثَمَّل for mixed poison is also found in a verse of al-Kumait, *Hāshimiyyāt* 4 v. 89 and in one of 'Amr ibn Kulthūm[4]:

وشَهْباءَ تَرْدِي بالسِمامِ المُثَمَّلِ

---

1 *Dīw.* 1 v. 59. 2 *Dīw.* 4 v. 2; *Lisān* II, 166.
3 *Dīw.* 2 v. 20. 4 *Dīw.* 12 v. 2.

"And a glossy troop of cavaliers who gallop bringing mixed poison".

If poison played a great role we should expect to find some allusions to it in the *Ḥadīth*, but as far as I know there is not the slightest allusion to poisoned weapons anywhere in the canonical books, not even metaphorically

---

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

Die Mukâṭarah von aṭ-Ṭayâlisî herausgegeben von R. Geyer. Mit einer Beilage: *Die alte Einteilung der arabischen Dichter und das 'Amr-Buch des Ibn al-Jarrâḥ* von H. H. Bräu. Wien u. Leipzig 1927 (= Akad. d. Wiss. in Wien, Philos.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 203. Bd., 4. Abhdlg.)

Während uns für viele Gebiete der arabischen Literaturgeschichte einheimische biographische Werke von oft beträchtlichem Umfang zur Verfügung stehen, ist von dem reichen Schrifttum über die arabischen Dichter bisher nur weniges (z. B. das Dichterbuch des Ibn Qutaiba, das Klassenbuch al-Ǧumaḥī's und al-Aṣma'ī's kurzes *K. fuḥûlat aš-šu'arâ'*) veröffentlicht; vor allem harrt noch das Hauptwerk, der über 5000 Dichter behandelnde *Mu'ǧam aš-šu'arâ'* al-Marzubānī's (Berlin acc. ms. or. 1927. 535) der Herausgabe. Noch weniger wußten wir bisher von der besonderen Gruppe der Homonymaliteratur, welche der Sonderung der Dichter mit gleichen oder ähnlichen Namen gewidmet ist; hier waren wir in erster Linie auf Zitate aus dem wichtigsten Werk dieser Gruppe, dem *K. al-mu'talif wa'l-muḫtalif* al-Āmidī's (fragmentarisch erhalten in einer Handschrift in indischem Privatbesitz, vgl. M. 'Abd al-'Azīz Maiman, *Iqlīd al-Khizāna*, Lahore 1927, ١٢٣) angewiesen, welche sich in der *Ḫizānat al-adab* und anderswo finden. Nunmehr werden wir in der hier zu besprechenden Arbeit mit zwei dieser Gruppe zugehörigen Schriften bekannt gemacht, der *Mukāṭara* aṭ-Ṭajālisī's und dem *'Amr-Buch* des Ibn al-Ǧarrāḥ, welche beide zusammen in einer einzigen Stambuler Hs., Sulṭān Fātiḥ 5306, v. J. 614 h, erhalten sind.

I. Der Verfasser der ersten Schrift, Ǧa'far b. Muhammad b. Ǧa'far aṭ-Ṭajālisī[1], ist sonst unbekannt; da er S. ٤ den Ibn Durusta-

---

1 Geyer S. 4 bezweifelt zu Unrecht, daß diese *nisba* ein Mitglied der *ṭailasān*-Macherzunft bezeichnet; sie ist gerade so gebildet wie Qalānisī, Karābīsī, Maḥāmilī, Qawārīrī, Ta'āwīdī usw.

waihi (gest. nach 330 h) und S. ٣٣, ٣٥, ٣٦ den az-Zāhid al-Muṭarriz (gest. 345 h) als seine unmittelbaren Gewährsmänner nennt, so kann er sehr wohl ein Sohn des von Jāqūt, *Iršād* VI, 464 genannten Abū Ǧa'far Muḥammad b. Ǧa'far b. Ḥātim al-Wāsiṭī Ġulām Ṯa'lab (gest. 327 h) sein. Sein *K. al-mukāṯara 'inda 'l-muḏākara*, worin er 32 verschiedene Dichternamen mit insgesamt 87 Dichtern behandelt, erweist ihn als einen talentierten Dilettanten, der es versteht, sein Thema in einer flott geschriebenen Einleitung zu entwickeln, der aber nicht die Fähigkeiten und die Ausdauer besitzt, es konsequent auszuführen. Nur der Anfang ist einigermaßen ausgefeilt; bald werden die Artikel mit Ausnahme von zweien, die unverhältnismäßig groß sind[1], immer dürftiger und enden schließlich in dürren Namenlisten. Immerhin ist die Zahl der uns hier mitgeteilten neuen Verse groß genug, die Herausgabe des Werkchens zu rechtfertigen.

Den Text hat Geyer leider nicht nach der Hs. selbst, sondern nach einer modernen Abschrift vom J. 1317 h gegeben, obwohl doch Photographien mit Leichtigkeit zu beschaffen gewesen wären. Infolgedessen läßt sich nicht entscheiden, ob die nicht ganz seltenen Fehler der Ausgabe nur dieser Abschrift zur Last zu legen sind, oder ob sie schon der Hs. angehören. Eine Reihe von Verbesserungen hat schon Krenkow, *JRAS* 1928, 196f. gegeben, hier seien ein paar weitere Vorschläge hinzugefügt. Ich zitiere nach Seite und Zeile des arabischen Textes.

3, 2: يأخذه. — 3, 3: نحمله. — 6 apu: طغى. — 6 pu: بالمدينة جمُزرا. — 7, 9: غادروُا. — 7[1]: Diese Vermutung wird durch *Tāǧ* 10, 344$_{8}$ widerlegt. — 8, 5: اشرافهمْ. — 9, 4: stelle النّاس vor لا يلوى. — 9, 10: البزل. — 9 pu: الظلمة. — 10 ult: طاثرةُ. — 11, 13: فأوْلى. — 12, 2: statt ضابث lies ضابئٌ. — 12, 12: statt للصلت lies للصُّلْب d. i. 'Amr b. Qais b. Šarāḥīl, *Naqā'iḍ* 326$_{2}$. — 12 ult: *Tāǧ* 10, 344$_{3}$ schreibt طِرْوَدٍ vor. — 14, 11: lies عثمان بن ابى طلحة vgl. *His.* 3, 101$_{12}$; B Hišām 521$_{10}$. 635$_{9}$. 645$_{5}$; *Aġānī* 16, 32; *Iṣāba* (Cairo 1328) 3, 612$_{4}$; B Duraid 88$_{12}$. — 14, 12: statt بنى lies بن; der Besungene fiel bei Uḥud, B Hišām 610$_{12}$. — 16, 7: lies الحرماز. — 16[3]: die Benennung A'šā Māzin ist irrtümlich, da Ḥirmāz der Bruder-, nicht der Unterstamm der Māzin ist (Wüstenfeld, *Gen. Tab.* L 12; B Duraid 124$_{16}$. — 20 ult: füge بنى vor سعد ein. — 22, 6: lies (من (جعدة st. بن. — 22 apu: lies يقع nach Anm. 4. — 24, 12: beide Verse stehen in dem Gedicht *Aṣma'ijjāt* no 72 vs. 17. 22, der

---

1 S. 28—30 über al-Aḫṭal, den Bruder al-Farazdaq's, und S. 32—37 über 'Umāra, den Urenkel Ǧarīr's, mit interessanten Mitteilungen über Rezensionen eines Judendiwans.

zweite auch *Hizāna* 3, 378 und *Aġānī* 16, 39. — 25 ult: lies وأَصْبَحْتُ بعدهم كاليَتِيم. — 26, 11: dieser Dichter ist mit dem vorher gehenden identisch, da al-Ḥuraqa nach B Duraid 321, 6 ein Beiname der Banū Ḥumais ist. — 27, 8: lies mit der Hs. المشجعى; vgl. Wüstenfeld, *Gen. Tab.* 2, 19. — 28, 2: lies الاخطل. — 29, 9: füge قال hinter النصيب ein. — 30, 8: l. العلاء, *Tāğ* 2, 264. — 30 apu: lies رؤية. — 32, 1: häufiger ist die Aussprache al-Ġadīr, *Tāğ* 3, 441 24. — 35, 14: lies ابو عمر statt ابو عمرو; richtig S. 32 apu u. 36 pu. — 37, 7: lies الحُقيق, B Duraid 144 44 und (mit der Hs.) سَغْبَة, *Tāğ* 10, 178 27. — 38, 11: lies mit der Hs. وشُكى. — 38 pu: statt الاحوص schreibt al-Āmidī, zitiert in der *Hizāna* 2, 142f., vielmehr الاخوص vor. — 38 ult: lies القرعاء, Jāqūt 4, 61. — 39, 5: lies الجُثم. — 39 pu: lies mit B Duraid 244 17 اتّهم statt انه. — 42, 5: l. فرعا. — 42 pu: diese Verse kehren außer dem zweiten unter dem Namen des al-Mufaḍḍal an-Nukrī in den *Aṣma'ijjāt* no 55 vs. 34. 32. 35. 28. 29 wieder.

II. Im Gegensatz zu aṭ-Ṭajālisī ist Muhammad (Bräu's Ahmad S. 17 unten beruht auf einem Versehen) b. Dāwūd b. al-Ġarrāḥ (gest. 296 h) wohlbekannt. Über seine literarische Tätigkeit sind wir durch den *Fihrist* hinreichend unterrichtet; er erscheint häufig, z. B. in den *Aġānī*, als Gewährsmann. Sein 295 h verfaßtes *'Amr-Buch* behandelt 204 Dichter dieses Namens, von denen 119 im Heidentum, 32 in der Übergangszeit zum Islam und 32 ganz in islamischer Zeit leben, während 21 der (mit Baššār b. Burd, gest. 167 h, beginnenden) Moderne angehören. Innerhalb jeder dieser vier Gruppen sind die Dichter nach ihrer Stammesverwandtschaft geordnet. Der Verfasser benutzt ausgezeichnete Quellen (Bräu zählt S. 69f. die Gewährsmänner auf) und nennt viele Dichter, die uns sonst unbekannt sind[1].

Bräu hat nicht das ganze Werk, sondern nur die darin enthaltenen Verse in der alphabetischen Reihenfolge der Dichter veröffentlicht, soweit sie nicht in Diwanen oder Anthologien erhalten sind. Diese Auszüge bilden den wichtigsten Bestandteil von Bräu's in der Überschrift genannten Abhandlung, welche zwischen Geyer's Vorbemerkungen und den arabischen Text der *Mukātara* eingeschaltet ist, wobei trotzdem am Kopf jeder Seite „R. Geyer" bzw. „Die Mukātarah von aṭ-Ṭajālisī" steht. Diese Äußerlichkeit, die ständig zu ärgerlichen Verwechslungen Anlaß gibt, ist leider nicht der einzige Nachteil, welcher aus der Vereinigung zweier verschiedener Schriften in einer einzigen

1 Merkwürdig ist das Fehlen des 'Amr b. 'Aqīl, obwohl der Verfasser nach *Aġānī* 7, 162 diesen Dichter sehr wohl kannte.

Abhandlung erwachsen ist; denn man wird wohl in Bräu's Absicht, seine Abhandlung gleichzeitig mit der Geyer's erscheinen zu lassen, auch den Grund dafür sehen dürfen, daß er die Verse im wesentlichen in der handschriftlich überlieferten Form gab und der Textkritik einen sehr weiten Spielraum übrig ließ. Freilich bleibt es auch hier wieder zweifelhaft, inwieweit die zahlreichen Fehler auf das Konto der modernen Abschrift zu setzen sind. Im folgenden gebe ich eine Reihe von Verbesserungsvorschlägen, wobei ich wie oben Krenkow's Emendationen *JRAS* 1928, 197 ff. als bekannt voraussetze.

20, 1: lies البحترى, vgl. z. B. Wüstenfeld, *Genealog. Tabellen* 6, 19; *Tāğ* 3, 219. — 20, 2: lies جنّنتَ und dann جُنّنتُ. Der Vers wird sonst (z. B. *Ḥamāsa* 292; ʿAinī 1, 436 *Ḫizāna* 2, 511;) dem Ṭā'iten Sinān b. al-Faḥl zugeschrieben; Ibn Duraid (bei aṭ-Ṭabarsī, *Šarḥ al-Ḥamāsa*, zitiert in der *Ḫizāna* 2, 512) nennt den Namen des Dichters nicht, läßt aber die Verse im Jahr 103 h entstanden sein. ʿAmr b. al-Abğar ist offenbar eine Romanfigur wie die Umm ʿUqba bint ʿAmr b. al-Abğar al-Jaškurijja (!), welche die Heldin der Liebesnovelle bei Qālī, *Ḏail al-Amālī* 105 ff. ist. — 21, 1: lies mit der Hs. اليامى. Des Dichters Vater ist der *qāḍī* von Kufa Aḥmad b. Budail, gest. 258 h (Ibn Ḥağar, *Tahḏīb at-Taḏhīb* 1, 17; Samʿānī, *Ansāb* 596 b apu, 597 a 5). Die Verse 1. 2. 7—9 des zweiten Gedichtes stehen anonym bei Jāqūt, *Muʿğam al-buldān* 1, 692. — 21, 15: lies فراض, B Duraid, *Ištiqāq* 167 11; *Tāğ* 4, 415 3. — 22 pu: zu diesem Dichter vgl. Ahlwardt's Anmerkung zu *Aṣmaʿijjāt* no 67. — 23, 4: lies وآليتُم. — 23, 10: lies مفروق und statt عامرة lies عامر بن عمرو. Sein Sohn Mafrūq ist ein bekannter Gefährte des Bisṭām b. Qais. — 23[2]: füge hinzu B al-Aṯīr 1, 501 (ʿĀmir b. al-Iṭnāba!) — 24, 2: lies ظالمٍ mit bewahrtem *tanwīn*; vgl. dazu Sībawaihi 2, 150 § 400; *Ḫizāna* 1, 332 mit einem Belegvers des al-Aġlab al-ʿIğlī; ferner Qirwāš b. Ḥauṭ in Nöldeke's *Delectus* S. 53, 7 und die anonymen Verse *Aġānī* 5, 136 2 = 137 2 und B Ḥağar, *Iṣāba* (Cairo 1328) 2, 530 = *Fatḥ al-bārī* 5, 129. — 24, 8: lies الغاركى mit Jāqūt 2, 388. Danach hat der Dichter unter al-Ma'mūn gelebt. Nach *Fihrist* 164 6 (ed. falsch الخاركى) war er ein *mamlūk*; ein anderer Vers von ihm steht in der *ʿUmda* 2, 211 4. — 24, 13: vgl. Qais b. al-Ḫaṭīm ed. Kowalski, app. 14. — 25, 6: lies خَبّتنا. — 25, 9: lies الخَضِر und شُغطتنا. — 25, 13: statt خير lies حتى. — 25, 14: lies أقّا. — 26, 4: lies an-Naḫaʿī. ʿUrjān war Polizeipräsident von Kufa unter Ḫālid al-Qasrī, B Duraid 242, 6. — 27, 4: lies بالحبور „mit Freuden". — 27, 5: سِبَا (= سباء)?. — 27, 8: Jāqūts Lesart verdient den Vorzug. — 27, 9: statt بيعة lies ربيعة;

vgl. Wüstenfeld, *Gen. Tab.* D 18. Der Dichter kann aber dem Heidentum nicht mehr angehören. — 27, 14: lies بَخِيبَة — 27 apu: Nach Abū Zaid, *Nawādir* 100 hat der Dichter noch den Islam erlebt. Das ergibt sich auch aus vs. 1 seines Gedichts. — 27 ult: lies دِرَّة. — 27²: vgl. auch Buhturī, *Ḥamāsa* no 617 und Cheikho z. St. — 28, 1. 2: lies النُّبْغِى bzw. نَبْغِيًّا, vgl. *Tāǧ* 9, 87; B Duraid 257 apu; Samʿānī 573 b 6. — 28, 2: lies بِالْمُبَادِض nach Jāqūt 4, 409 22. — 28, 4: lies لَتَلْقَهُ. — 28 1: nur Barrāqa ist richtig, Sujūṭī, *Šarḥ šawāhid al-Muġnī* 171; *Tāǧ* 9, 87; *Iṣāba* (Cairo 1328) 3, 113; ʿAinī 3, 332; B Duraid 11 Anm. b und 257, 19; Barrāq: *Aġānī* 21, 175 und Ǧāḥiẓ, *Bajān* 1, 200 beruht auf Verwechslung mit einem anderen Dichter: ʿAmr b. Barrāq aṯ-Ṯumālī, dem Gefährten des Taʾabbaṭa Šarran, Hamdānī 49 6; *Aġānī* 18, 214. 215; *Tāǧ* 6, 288 12. — 28, 9: lies بُشَيْر. — 28, 10 ff.: Der hier angeredete Abu'l-Ḥāriṯ ist nach vs. 10 der bekannte Ǧummain (oder Ǧummaiz, vgl. *Tāǧ* 4, 18 13. 9, 163 25; *Kāmil* 420 6; Dahabī, *Muštabih* 175 7). Wie schon Krenkow erkannt hat, ist in vs. 3—10 خُرَّه die ständige Lösung. Demnach ist zu lesen in vs. 5 خُروف لك فى البيت فكل منه, in vs. 6 وخَرْدَلُه und in vs. 7 بلا نوب und كَرِش. In vs. 8 ist eine Silbe überschüssig; man könnte الراء lesen; einfacher ist es, in allen Versen den auslautenden Vokal zu unterdrücken. Dadurch vermeidet man auch hier und im letzten Vers das *iqwāʾ*. In vs. 9 verstößt تَحشاه gegen das Metrum. Auch der letzte Vers enthält ein ähnliches Buchstabenrätsel, dessen Lösung حَلَقِىّ „venerisch"[1] ist. Ganz ähnlich ist der angeblich von dem medinischen Sänger und Kinäden Ṭuwais (gest. 92 h), einem sprichwörtlichen Pechvogel, stammende Vers انا حاء ثم لام ثم قاف حشو ميم Maidānī (Būlāq) I 127 5; Freytag, *Darst. d. ar. Verskunst* 384. — 29, 14: Korrekt ist الشِّتَانَ. — 29, 15: vielleicht ومَحمدة „preiswürdige Tat". — 29 apu: der Dichter wird von B Duraid 206, 18 erwähnt. — 30, 1 ff.: ist das Gedicht nach Tibrīzī, *Tahḏīb al-Alfāẓ* 11 gegen einen Mann gerichtet, der einen Gast abwies und sich dabei für den

---

1 Dies Wort hat v. Kremer, *Beitr. z. arab. Lex.* I S. 44 (= *SBWA* 103, 222) bei Ḫafāǧī, *Šifāʾ* (Cairo 1282) 80 u. *Aġānī* 12, 107 nachgewiesen. Dazu kommt Abu'l-Muṭahhar, *Ḥikājat Abi'l-Qāsim* 3 16 Mez (ed. falsch خلقيا), wo es neben *lūṭī* steht, und der oben genannte Vers des Ṭuwais. Das fem. gebraucht der jüngere Marwān b. Abī Ḥafṣa in dem Vers Baihaqī 265. Die einheimischen Wörterbücher verzeichnen nur حلقيّة in der speziellen Bedeutung „Eselin, die zu stark belegt worden ist".

Dichter ausgab. — 30, 7: die Genealogie ist unvollständig, vgl. Wüstenfeld, *Gen. Tab.* 7, 25. — 31, 4: im Huḏailitendīwān (Koseg.) no. 84 heißt der Dichter ʿUmair b. Ǧaʿd b. al-Qahd. — 31, 10: lies وأستغفر. — 31, 12: zu ʿAmr b. al-Ǧaun vgl. *Naqāʾiḍ Ǧarīr waʾl-Farazdaq* 407 2. — 32, 5: wohl وأبدلته. — 32, 7: lies ادنى. — 32, 11: eine *marṯija* auf seinen bei Kulāb I gefallenen Bruder Šuraḥbīl; anderswo wird sie seinem Bruder al-Ġalfāʾ beigelegt: *Aġānī* 11, 65; *Naqāʾiḍ* 1076f. 456f.; *Mufaḍḍalijjāt* 432 16; B al-Aṯīr 1, 408. — 32, 12: lies لَبَابِ. — 32, 13: lies نما statt نثا. — 32, 14: lies مُرَّةٌ und حرِّ مِلّة. — 32, 15: lies وأنت. — 32[3]: lies Hunay. — 33, 1: lies كَأَنْ. — 33, 3: Krenkow hat ابن زيادة hergestellt, wie der Dichter tatsächlich heißt; aber nach *Ḫizāna* 2, 333 hat B al-Ǧarrāḥ fälschlich ابن زبابة für den Namen des Dichters gehalten. Das Gedicht findet sich in der *Ḥamāsa* 63ff., anonym im *Kāmil* 206, 17 und daraus in der *Ḫizāna* a. a. O. Danach ist Bräu's Text zu verbessern. — 33, 13: nach der *Iṣāba* heißt der Dichter entweder (3, 113) ʿAmr b. Ḥabr b. ʿAmr b. Šuraḥbīl oder (3, 114) ʿAmr b. Abiʾl-Ḫair b. ʿAmr b. Šuraḥbīl. Der Vers ist nach Našwān (*Gibb Mem.* XXIV) 34, 13 = 107, 14 entweder von ʿAlqama b. Ḏī Ǧadan oder von ʿAmr b. Maʿdīkarib. — 34, 1: lies الخثارم, *Tāǧ* 8, 368, wie auch *Ḫiz.* 3, 396 (sic!) hat. — 34, 2: lies ابيحت „ist preisgegeben worden". — 34, 5 lies جائع. — 34, 6: Ibn al-Ǧarrāḥ scheint den Dichter für einen Sohn des berühmten Dichters Ḏuʾl-Iṣbaʿ zu halten, welcher im Ausgang des Heidentums lebte. Das ist aber chronologisch unmöglich; denn der Dichter hat unter dem Statthalter Umaija b. ʿAbdallāh b. Ḫālid b. Asīd (so ist in Anm. 5 zu lesen!) 74—78 h an den Kämpfen in Ḫurāsān teilgenommen. Übrigens hat Qālī, *Amālī* 2, 159 Ḥurtān b. ʿAmr. — 34, 7: lies ضيعتَ und وليتَه. — 36, 5: vgl. Abuʾl-ʿAlāʾ, *Rasāʾil* (Margoliouth) 77, *Lisān* 13, 431 und *Tāǧ* 7, 419 pu. — 36, 6: lies نايين نالهما. — 36, 7: statt ساكن lies شاكر, vgl. *Tāǧ* 4, 362. — 36, 11: lies التميمى. — 36 ult: lies جمرة mit *Hud.* 191 (sic!). — 38, 10: lies الشريد, *Aġānī* 7, 26; Wüstenfeld, *Gen. Tab.* G 11. — 39, 1: lies دَرَاكِ. Diese Verse auch im *Tāǧ* 8, 334 und *Lisān* 15, 177. — 39, 8: wohl نويرة. — 39, 15: anonym B Duraid 176, 14. — 39 ult: vgl. B Ǧauzī, *Sīrat ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz* 239. — 41, 3: vgl. *Iṣāba* 3, 118. — 42, 3: lies حُصَيرة, *Tāǧ* 3, 144. — 43, 6: lies قيس statt امرى القيس. — 43, 7: vgl. *Iṣāba* 2, 538. — 43, 10: tilge das eine Mal عمرو بن, vgl. *Aġānī* 8, 87. — 43, 14: *Iṣāba* 2, 540. — 44, 8: lies mit *Iṣāba* 2, 541 حجرس und من ابى بكر بن كلاب; dagegen hat Jāqūt 3, 307 1 حجر. — 44, 12: vielleicht بيهندباء (in vs. 1 dann etwa تناشى). — 44 apu: lies الحيرى.

— 45, 12: vgl. *Tāğ* 8, 150. — 46, 1: statt عتار lies عتاب, B Kalbī, *Aṣnām* 16, 4; *Iṣāba* 2, 543. — 46 ult: die Hs. meint جِلْس, vgl. Wüstenfeld, *Gen. Tab.* N 14. — 48, 10: lies جِذْل الطِعان und علقمة بن فراس, vgl. *Aġānī* 14, 130. — 48 pu: vgl. B Duraid 81, 21; ʿAinī 2, 245 ff.; Ǧumaḥī 63; B Hišām 556 und die Übersetzung von Wellhausen, *Wakidi* 101; Lies الزُرّام. — 49, 3: vgl. *Ḫizāna* 2, 306. — 49, 14: Nr. 170 ist irrige Wiederholung von Nr. 56. — 49 pu: lies عبد الخالق statt الخلق. Des Dichters Lebenszeit ergibt sich annähernd aus dem Umstand, daß der von ihm besungene Saʿīd b. Salm (gest. 217 h) 181—183 h Statthalter von Armenien war, B Ḫallikān (Būlāq 1299) 2, 181, 12. Ist er mit dem *Aġānī* 3, 22 13, 101 f.; *Ḫizāna* 1, 542 = B Ḫallikān 1, 294 genannten Abū Hišām al-Bāhilī, einem jüngeren Zeitgenossen des 167 h gestorbenen Baššār, identisch? — 50, 5: ein Nachkomme von ihm ist der Prophetengenosse ʿAlī b. Šaibān, *Iṣāba* 2, 50. — 50 ult: lies الملك. — 51, 13: nach *Iṣāba* 3, 115 ist الزكاء und شماس zu lesen. — 51, 16: vgl. B Saʿd II, 1 49. — 52, 3: lies wohl العديل, vgl. aṭ-Ṭajālisī 42. — 52, 5: vielleicht ist er mit ʿAmr b. al-ʿAddāʾ al-Aǧdārī al-Kalbī identisch, der allerdings erst unter Muʿāwija starb (*Ḫizāna* 3, 387—389). — 52, 9: lies wohl غزية. — 52, 12: lies عُصُم, B Duraid 192, 15. — 53, 1: das Gedicht ist vielmehr eine *marṯija* auf ʿAmr von Abū Qardūda, Ǧāḥiẓ, *Bajān* 1, 90. 133. — 53, 2: lies والشعر. — zu 53, 3 vgl. *Aġānī* 19, 111. — 53, 4: lies الحبر. — 53, 7: lies العجير بن عبد الله السلولى; sein Großvater al-ʿUǧair ist ein bekannter Dichter der älteren Umaijadenzeit. — 53, 11: vgl. *Iṣāba* 3, 11. — 54, 3: lies شهران, vgl. Našwān 58 ult (nebst Anm.) und *Aġānī* 15, 151. — 54, 5: erschlagen von Hubaira b. Ḍamḍam im Chalifat des Muʿāwija, *Naqāʾiḍ* 79, 13; 80, 1. — 54, 11: lies الزيادى. — 54, 12: lies يكْشفون wegen des Metrums. — 54, 14: lies قريط, Jāqūt 2, 9191; Wüstenfeld, *Gen. Tab.* E 19. Sein Sohn ist jener Simʿān, der zu Muḥammed pilgerte (B Saʿd I II, 31, wo عبد der Hs. statt عبيد wiederherzustellen ist). ʿAmr lebte demnach im Ausgang des VI. Jahrhunderts, kann mithin die Verse, in denen Kufa genannt ist, nicht verfaßt haben. Freilich führt die *Iṣāba* 3, 112 nach Waṯīma, *K. ar-ridda*, einen ʿUmāra (v. l. ʿAmr) b. Quraiṭ al ʿĀmirī an, doch ist darauf wenig Verlaß. — 55, 3: lies مُخدش, *Iṣāba* 3, 105; *Ḫizāna* 1, 461. Sein Enkel ist der Prophetengenosse ʿUrwa b. Nimrān, dessen Sohn Hāniʾ 60 h in Kufa von ʿUbaidallāh b. Zijād getötet ward. — 55, 8: lies أَبْيَض. — 55, 9: lies من قيس statt بن قيس. — 55, 11: lies القَنَاء (gesichert durch den Vers des Ibn Munǧib, *Kāmil* 681, 16 und den anonymen Vers ebenda

702, 9) — 56, 1: Urenkel des im Basūskrieg gefallenen Hammām b. Murra. Sein Sohn Šarīk spielt in der arabischen „Bürgschaft" die Rolle des Freundes (*Aġānī* 19, 87; Jāqūt 3, 794; *Ḫiz.* 4, 510; Maidānī 1, 61; Fischer, *ZDMG* 72, 219), dessen Sohn ist der wohlbekannte al-Ḥaufazān. — 56, 3: lies قيس كَبِد الحَصَاةِ. Er ist wohl der Vater des *muḫaḍram* Qais b. ʿAmr Kabid al-ḥaṣāt al-ʿIǧlī, *Naqāʾiḍ* 1023, 2; *Ḥamāsa* 475; *Iṣāba* 3, 273. — 56, 13: lies عُلْيا. — 56, 15: lies اصبحت. — 56 Anm. 1: Zu Ǧābir b. Ḥunaij vgl. Nöldeke, *Fünf Moʿall.* 1, 19; *Mufaḍḍalijjāt* 42; *Šuʿarāʾ an-Naṣrānijja* 188—191. In dem Vers (vgl. *Aġ.* 9, 183; *Naq.* 886f.; B al-Atīr 1, 406) lies كلثوم und بالمضنق. — 57, 1: lies ثُعلبة statt تغلب; er lebte z. Z. des ʿAmr b. Hind (554—569 n. Chr.). — 57, 3: lies ليث ‹عمرو بنى اسواء من بنى› vgl. Jāqūt 4, 541; Bakrī 53. — 57, 7: lies ناشب statt ثَاشب. — 57, 11: vgl. *Iṣāba* 3, 117. — 57 ult: lies النَّخعى. — 58, 3: vgl. *Fihrist* 162, 20 (wo عمر in عمرو zu ändern ist). — 59, 1: Ist er vielleicht mit ʿAmr b. Bâna, gest. 278 h, identisch? — 59, 7/8: die beiden Verse werden im *Kāmil* 196 dem Ḫālid b. Jazīd beigelegt. Im ersten Verse lies اكفاءها, im zweiten تَقْتَلِتُها. — 59 pu: Diese beiden Verse stammen aus einem Gedicht seines im Basūskrieg gefallenen Großvaters Saʿd b. Mālik: *Ḥamāsa* 248; ʿAinī 2, 150 usw. — 60, 5: Diese Verse stammen aus dem Gedicht des Abū Usāma Rabīʿa b. Ṯābit ar-Raqqī, in dem er den Jazīd b. Ḥātim auf Kosten des Jazīd b. Usaid verherrlicht, B Ḫallikân 3, 294; 1, 335; *Ḫizāna* 3, 50; Jāqūt 3, 752; *Kāmil* 363; *ʿUmda* 2, 140. Danach lies in vs. 1 والاغرّ, in vs. 3 القيسى st. العبسى und in vs. 4 الفتى القيسى statt العبسى. — 60, 11: Dies Gedicht dagegen ist von Abu'š-Šamaqmaq und verherrlicht den Jazīd b. Mazjad aš-Šaibānī (vgl. *Ḫiz.* 3, 54, wo die beiden ersten Verse dreimal angeführt werden). — 50 pu: lies يغوث statt الغوث, شعب und النَّهْدى. — 61, 1: lies عبس und محرّث. — 61, 2: lies القُرّان wegen des Metrums. — 61, 3—5: diese Verse stehen auch in as-Suhailī's *K. ar-rauḍ al-unuf* (Cairo 1332) I 16 (zu B Hišâm 7; in der ed. Wüstenfeld ist der letzte Vers irrig zur Überschrift gemacht!); in vs. 2 lies قضاعة بن. Weitere Verse dieses Dichters finden sich bei B Faqīh 44; B Saʿd I 11, 68; Buḥturī, *Ḥamāsa* no 753. Sie sind aber sämtlich unecht. — 61, 7: statt زمعة lies ربيعة; vgl. B Qutaiba 227; B Kalbī, *Aṣnām* 30; Jāqūt 2, 189; B Duraid 154; *Tāǧ* 3, 604 (6, 118 pu; 7, 333); Abū Ḥātim, *Muʿammarīn* 7; Murtaḍā, *Amālī* (Cairo 1325) 1, 169; B Hišām 56 und Suhailī 66. — 61, 14: vgl. *Iṣāba* 3, 16. — 63, 4: vgl. Ṭab. 1, 3284; *Iṣāba* 3, 117. — 63 apu: diese Verse (die auch dem ʿĀmir b. Fuhaira zugeschrieben werden, B Hišām 414; *Iṣāba* 2, 256;

Qasṭallānī[8] 8, 347) sind sprichwörtlich: Maidānī (Būlāq) 1, 9. 134 = Freytag, *Prov.* 1, 267. — 64, 13: wohl mit dem *Fihrist* 163, 22 genannten Dichter identisch. — 65, 11: vgl. *Iṣāba* 3, 118. Drei weitere Verse von ihm bringt die *Ḥamāsa* 679. — 67, 2: وحقكمُ. — 67, 6: diese Verse gehören bekanntlich zum ersten Lied der *Aġānī*. — 67, 6: lies فالجماء. — 67, 7: lies حازت. — 68, 7: vgl. *Iṣāba* 3, 119. — 68 pu: lies النَّخَعى. Das ganze Gedicht steht in Buḥturī's *Ḥamāsa* no 379 (wo هلل in هلال zu verbessern ist); lies danach لمن يرجوك.

Im Gegensatz zu der im ganzen recht dürftigen *Mukāṭara* ist das *ʿAmr-Buch* des Ibn al-Ǧarrāḥ ein Werk, dessen ungemein reichhaltiger und sorgsamer Inhalt uns deutlich vor Augen stellt, wie viel von der arabischen Dichtung im 3. Jahrhundert d. H. noch vorhanden war und seitdem unwiederbringlich verloren gegangen ist. Die Auszüge, die Bräu mitgeteilt hat, lassen den Wunsch nach einer baldigen Veröffentlichung des ganzen Textes — auf Grund der Stambuler Hs., nicht nach einer unzuverlässigen Abschrift — rege werden. J. Fück.

Denkwürdigkeiten des Marschalls Izzet Pascha. Ein kritischer Beitrag zur Kriegsschuldfrage. Aus dem Originalmanuskript übersetzt, eingeleitet und erstmalig herausgegeben von Karl Klinghardt. Verlag von K. F. Koehler. Leipzig [1927]. 309 S. Geh. 7.50, Ganzleinen 12.50 RM.

Das Buch ʿIzzet Pascha's zerfällt in zwei zwar nicht in der Anordnung des Textes, wohl aber inhaltlich scharf getrennte Teile: eine Erörterung der grundlegenden Ursachen des Weltkrieges einerseits und die eigentlichen Denkwürdigkeiten des Marschalls andererseits.

Der erstere Teil des Buches will nach seinem Untertitel „ein kritischer Beitrag zur Kriegsschuldfrage" sein; der Verf. macht sich, ohne allerdings neues Material zur Sache beizubringen, seine eigenen Gedanken über die Kriegsursachen. Obwohl Gegner der Jungtürken und insbesondere des Eintritts der Türkei in den Weltkrieg, nimmt Verf. doch entschieden gegen die Lüge von der Kriegsschuld Deutschlands Stellung: eine Stimme, die als die eines hervorragenden türkischen Militärs und Staatsmannes ein Aktivum für die deutsche Sache darstellt. Einen wissenschaftlichen Beitrag zur Frage der Kriegsursachen stellen Izzet Pascha's Untersuchung und Kritik dagegen nicht dar. Verf. ringt aufrichtig und ehrlich mit den Problemen und sucht einen neutralen eigenen Standpunkt zu gewinnen; seine Arbeit ist jedoch nur auf einen winzigen Ausschnitt des heute zugänglichen Materials zur Frage der Kriegsursachen gegründet. Die Aktenpubli-

kationen der Großmächte und die bedeutenderen Geschichtswerke über die Zeit seit 1870 haben dem Verfasser offensichtlich nicht vorgelegen. Völlig verkannt wird die grundlegende Konstellation, durch die es letzten Endes zum Weltkriege kam: daß drei Mächte — Deutschland, Österreich und die Türkei — den politischen status quo zu erhalten suchten, während drei andere — Rußland, Frankreich und Italien — den status quo zu ihren Gunsten verändern wollten. Anstatt von dieser Grundtatsache auszugehen, verteilt Verf. etwas selbstherrlich Lob und Tadel nach nicht ganz klaren Gesichtspunkten. Verf. verkennt die Bismarck'sche Politik, wenn er den Dreibund mit Italien, aber ohne England als Widersinn hinstellt; Italien war gerade für Bismarck die Brücke zu England. Bismarck für die nachbismarckische Zeit mit Verantwortung zu belasten, geht natürlich nicht an. Unter den Bausteinen der Izzet'schen Darstellung finden sich auch grobe Irrtümer, wie z. B. der, daß der Krieg von 1866 ausgebrochen sei, „weil Preußen Schleswig und Holstein ohne Kompensation für Österreich in die Tasche gesteckt" habe u. a. m.

Die eigentlichen Denkwürdigkeiten wieder lassen sich in einen militärischen und einen politischen Teil trennen. Die Polemik gegen General von Alten's Artikel „Izzet Pascha" im deutschen „Handbuch für Heer und Flotte" ist für Militärwissenschaftler recht beachtlich. Rezensent kann sich keiner militärischen Kenntnisse rühmen; hält man sich indessen vor Augen, daß Alten's Kritik an Izzet's Reformen im türkischen Heere ohne die Voraussetzung genauer Kenntnis der türkischen Verhältnisse erfolgt ist, so wird man Izzet Recht geben müssen. Izzet Pascha ist in den letzten Jahren ʿAbd ul-Ḥamīd's wie in den ersten Jahren des jungtürkischen Regimes die türkische militärische Autorität gewesen und als solche auch von den damals in der Türkei tätigen deutschen Instruktionsoffizieren unumwunden anerkannt worden. Von Interesse nicht nur für Militärs sind die Angaben des Verf. über den von ihm durchgeführten Feldzug im Jemen und die Bemerkungen zum Tripoliskrieg. Eine gründliche Kritik, die neues Licht auf die Balkanereignisse von 1912 wirft, erfahren die Operationen der türkischen Heere im ersten Balkankrieg. Izzet Pascha stellt fest, daß die im türkischen Generalstab unter seiner Leitung ausgearbeiteten Pläne für einen türkischen Krieg gegen alle Balkanstaaten die Räumung Makedoniens bei Kriegsbeginn und die Versammlung zweier Heere in den Räumen Tschorlu-Lüle Burgas und Skutari-Monastir-Jannina vorsahen. Diese Pläne hat der seinerzeitige türkische Kriegsminister Nāẓim Pascha — Izzet Pascha war bei Ausbruch des Krieges im Jemen, ebenso wie Enwer in Tripolis — einfach beiseitegeschoben und statt ihrer eine doppelte Offensive mit schwächeren Kräften gegen über-

legene bulgarische und serbische Heere angeordnet. Es ist dies wohl eine in der neueren Geschichte einzig dastehende Tatsache. Der Zusammenbruch der türkischen Heere im ersten Balkankrieg ist also auf Nāẓim Pascha's persönliches Konto, nicht aber auf das Izzet Pascha's und des türkischen Generalstabes zu setzen. Die Schuld am Fehlschlag der unter Izzet Pascha's Leitung erfolgten Aktion gegen Scharköj-Bulair (Frühjahr 1913) fällt nach Izzet Pascha Enwer Pascha zu; von letzterem aber liegen keine Memoiren vor.

Die politischen Denkwürdigkeiten Izzet Pascha's beziehen sich auf die Jahre 1909/13 und stellen einen lesenswerten Beitrag zur türkischen Geschichte jener Jahre sowie zugleich ein Gegenstück zu Ǧemāl Pascha's Erinnerungen dar. Die Jungtürken, insbesondere Enwer, erfahren eine scharfe Kritik, ohne daß allerdings ihr Programm und ihre Politik eine zusammenhängende Darstellung erfahren. Dem scharfen Urteil über Enwer wird in militärischer, teilweise auch in politischer Beziehung auch von vielen neutralen Autoritäten zugestimmt; das Urteil über Maḥmūd Šewket Pascha dagegen erscheint abwegig, da wir Loyalität gegenüber dem Landesherrn kaum über das Wohl des Landes selbst stellen dürfen. Eine despotische Militär-Oligarchie, wie Izzet Pascha sich ausdrückt, ist das Jungtürkenregime vor dem Weltkrieg wohl kaum gewesen; gerade die hervorragendsten Jungtürken der Jahre 1909/13 wie Ṭal'at, Ǧāwid und Ḫalīl waren Zivilisten, und ebenso die Mehrheit des Komitees „Einheit und Fortschritt".

Das letzte Kapitel des Buches behandelt den Kriegseintritt der Türkei. Verf. war und ist gegen den Kriegseintritt seines Landes und rechnet es Enwer als ein Verbrechen an, für den Krieg gewesen zu sein. In diesem Kapitel finden sich entscheidende Irrtümer. Nicht Deutschland, sondern die Türkei (22. VII. 1914) hat den Bündnisvorschlag gemacht (Ǧemāl Pascha, auf den Izzet sich hier stützt, war falsch unterrichtet); erst nachdem der Weltkrieg ausgebrochen war, unterzeichnete Wangenheim. Der Vertrag war eine Defensiv-Allianz und faktisch schon am Unterzeichnungstage überholt, da ja Deutschland es war, das Rußland und Frankreich den Krieg erklärte. Der Bündnisvertrag war es nicht, der die Türkei in den Krieg verwickelte; die Ursache des Kriegseintritts der Türkei war die eindeutig feindselige Haltung der Alliierten. Die Türkei hat nach dem 2. August 1914 lange Verhandlungen mit Rußland und England geführt[1] und wäre bereit gewesen, gegen eine Garantie ihrer Integrität neutral zu bleiben. Izzet irrt, wenn er meint, diese Garantie sei angeboten worden: sie war nur für die Dauer des Krieges in Aussicht gestellt,

1 Hierzu siehe Kurt Ziemke, *Die neue Türkei*, Stuttgart 1930.

und zwar in dieser Beschränkung ausdrücklich auf Lord Grey's Wunsch. Außerdem bot Rußland schon im August 1914 den Bulgaren das türkische Ostthrakien an. Als die Jungtürken in den Krieg eintraten, hatten sie sich inzwischen Bulgariens versichert. Ob es richtig oder nicht richtig für die Türkei war, in den Krieg einzutreten, kann nicht vom Standpunkt des Nachlebenden entschieden werden, sondern nur von dem des 29. Oktober 1914. Und da spricht es doch sehr für Enwer und seine Freunde, daß sogar der notorische Frankophile Ǵemāl Pascha, der noch im Juli 1914 Frankreich eine Allianz angeboten hatte, entschlossen auf Enwer's und Deutschlands Seite getreten ist, als er erkannte, wessen sich die Türkei von Seiten der Alliierten zu versehen hatte.

Der Herausgeber Klinghardt, der eine Richtigstellung von Izzet's Irrtümern in der Frage des Kriegseintritts wohl nicht aus Unkenntnis der Sachlage, sondern nur aus Delikatesse unterlassen haben dürfte, ist durch seine verschiedenen Türkeibücher gut bekannt. Seine Anmerkungen enthalten leider verschiedentlich Unrichtigkeiten. Izzet's Hinweis S. 73 auf die „Tulpenzeit" bezieht sich offensichtlich nicht auf Sultan Ibrāhīm und die Harlemer Tulpenspekulation des 17. Jahrhunderts, sondern auf die türkische „Tulpenzeit" unter Aḥmed III. im 18. Jahrhundert. S. 89 wird Kaiser Nikolaus II. wohl versehentlich als Nikolaus III. bezeichnet; S. 95 werden der Krimkrieg auf 1860 statt 1853/56 und das Großwezirat Ġāzī Aḥmed Muḫtār Pascha's auf 1913 statt 1912 angesetzt. Die Bemerkung auf dem Titelblatt „aus dem Original-Manuskript übersetzt" hat (u. a. in der Besprechung im *Islam*) zu dem Irrtum Anlaß gegeben, als ob Klinghardt aus dem Türkischen übersetzt habe; das Originalmanuskript war aber in französischer Sprache abgefaßt.

Ein Teil des Buches ist im Sommer 1928 in Fortsetzungen in der Stambuler Tageszeitung *Akšam* erschienen (türkische Ausgabe).

Johs. Ahlers (Istanbul).

GESELLSCHAFT ZUR ERFORSCHUNG DER MUSIK DES ORIENTS.

Berlin, Unter den Linden 38, im August 1930

Es hat sich mit dem Sitz in Berlin eine „Gesellschaft zur Erforschung der Musik des Orients" gebildet. Ihre Ziele sind Unterstützung und Ausrüstung von Forschungsreisen, die Erfassung der Praxis des Orients und anderer außereuropäischer Gebiete mit den exaktesten Methoden (phonographische Registrierung u. a.) und ihre wissenschaftliche Auswertung. Letztere soll erfolgen in Gestalt von Vorträgen, zu denen die Mitglieder jährlich mehrere Male geladen werden, und von Publikationen, die zwanglos erscheinen werden.

Mitglied kann jeder werden, der die Ziele des Vereins fördern will. Der Jahresbeitrag wird auf 5 Mark festgesetzt; Förderer zahlen mindestens 300 Mark, Stifter mindestens 1000 Mark. Das Geschäftsjahr entspricht dem Kalenderjahr. Die erste Veranstaltung hat bereits am 27. April stattgefunden: Herr Dr. Robert Lachmann sprach über „Musikalische Forschungsaufgaben im vorderen Orient". Im Anschluß daran wurden von Musikern aus Tunis Proben städtischer Musik aus Tunesien und Ägypten vorgelegt.

Anmeldungen sind an den Vorsitzenden zu richten. Für Bereitstellung größerer Mittel wären wir herzlich dankbar.

Der Vorstand:

Universitätsprofessor Dr. Johannes Wolf (Direktor der Musikabteilung der Staatsbibliothek), 1. Vorsitzender. — Ministerialrat Leo Kestenberg, 2. Vorsitzender. — Universitätsprofessor Dr. Georg Schünemann (Stellvertretender Direktor der Akad. Hochschule für Musik), 1. Schriftführer. — Bibliothekar Dr. Robert Lachmann, 2. Schriftführer.

Beisitzer: Bruno Eisner, Pianist. — Geh. Hofrat Dr. h. c. Henry Hinrichsen, Inhaber des Verlages Peters, Leipzig. — Universitätsprofessor Dr. Erich M. von Hornbostel, Leiter des Phonogramm-Archivs, Berlin. — Frau Dr. Lotte Kallenbach. — Dr. Hugo Leichtentritt. — Universitätsprofessor Dr. Curt Sachs, Leiter der Instrumentensammlung der Akad. Hochschule für Musik, Charlottenburg.

XVIIIE CONGRÈS INTERNATIONAL DES ORIENTALISTES.

Leiden, 7—12 septembre 1931.

Secrétariat: Musée Ethnographique, Rapenburg 67/69, Leiden.

Deuxième Communication.

Invitation. Le Comité d'organisation du XVIIIe Congrès International des Orientalistes s'adresse par cette deuxième Communication à tous ceux qui s'intéressent aux études orientalistes pour les inviter à devenir membres du Congrès. On est prié de remplir le Bulletin d'Adhésion ci-joint et de le faire parvenir au secrétariat avant le 1er avril 1931.

Les personnes de la famille d'un membre du Congrès, qui voudraient accompagner celui-ci, pourront devenir membres associés.

Cotisation. La cotisation a été fixée à 12 florins hollandais (une livre sterling anglais) par membre. Les membres associés paieront la moitié de cette somme.

On est prié de faire parvenir le montant des cotisations à la maison „Scheurleer en Zoonen's Bank" à Leiden. Après réception de la cotisation, la Carte de Membre sera envoyée.

Le paiement de la cotisation peut être effectué:

a. en faisant virer (ou en portant le montant) au crédit du compte de chèques postaux neerlandais no. 15461 Leiden, de la maison „Scheurleer en Zoonen's Bank".

b. en envoyant à la dite maison de banque un chèque Londres à Ł 1.-.-. ou un chèque Amsterdam à *f* 12.— (respectivement Ł 0.10.-. et *f* 6.— pour les membres associés).

c. en envoyant un mandat-poste de ces mêmes montants.

On pourra aussi payer la cotisation le premier jour du Congrès.

Logement. La question du logement des membres du Congrès sera réglée autant que possible en conformité avec leurs désirs, qu'ils sont priés de faire connaître sur le bulletin d'adhésion. Un comité de logement sera chargé du soin de cette matière et informera en temps voulu les membres des arrangements pris.

Comme il n'y a, à Leiden, qu'un nombre restreint d'hôtels, une grande partie des membres du Congrès trouveront un logement à Noordwijk, station balnéaire située à une demi-heure de tramway de Leiden. Les membres du congrès pourront profiter d'un tarif spécial de tramway. A Noordwijk

il y a de bons hôtels ,où l'on pourra obtenir logement avec petit déjeuner au prix moyen de *f* 6.— par personne et par jour.

Leiden étant située à 12 minutes de chemin de fer de la Haye, les membres du Congrès pourraient également s'installer dans un hôtel de la Haye. Dans ce cas on est prié de prendre soi-même des mesures.

Sections. Le congrès se divisera en un certain nombre de sections qui ont été determinées provisoirement de la façon suivante: 1. Assyriologie. 2. Egyptologie et Africanistique. 3. Asie centrale et septentrionale; Turcologie. 4. Extrême-Orient. 5. Inde. 6. Iran, Arménie, Caucase. 7. Ancien Testament, Hébreu, Araméen. 8. Islam. 9. Indochine, Indes orientales, Océanie. 10. Art oriental.

Chaque section aura un président et un secrétaire permanents, lesquels dirigeront l'organisation des travaux de chaque section.

Les sections se réuniront tous les matins du 8—11 septembre et dans l'après-midi des mêmes jours jusqu'à environ 3 heures.

A l'occasion du Congrès se tiendra également à Leiden une réunion des papyrologues grecs, auxquels le Comité du Congrès fera un accueil cordial.

Contributions Scientifiques. Les membres du Congrès qui désireront faire des communications scientifiques dans les sections sont priés d'en prévenir le secrétariat avant le 1er mars 1931, en mentionnant le sujet.

On est prié de choisir des sujets aptes à obtenir un intérêt général parmi les spécialistes réunis dans chaque section.

L'acceptation des communications annoncées et leur distribution entre les différentes sections seront effectuées de concert avec les présidents des sections. Pour les communications qui seraient notifiées après le 1 mars 1931 le bureau du Congrès doit se réserver toute liberté d'action.

Tout membre ne pourra faire qu'une seule communication au Congrès.

Les langues généralement admises pour les communications sont l'allemand, l'anglais, le français et l'italien.

Le bureau du Congrès décidera dans chaque cas quelles autres langues pourront être employées.

La limite de durée de chaque communication a été fixée à 30 minutes au plus. Cette limite ne pourra être dépassée qu'en vertu d'un accord préalable.

Les membres qui voudraient faire accompagner leurs communications de projections sont priés d'en faire mention. Le bureau du Congrès tâchera d'obtenir des facilités pour l'importation aux Pays-Bas du matériel nécessaire.

Renseignements. Toutes les demandes de renseignements devront être adressées au secrétariat du Congrès (Musée Ethnographique, Rapenburg 67/69, Leiden, Pays-Bas). Le bureau se propose de faire paraître en temps voulu une troisième communication sur le programme du Congrès.

Leiden, décembre 1930.

J. H. Kramers,
secrétaire.

In der Schlußsitzung der 57. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner in Salzburg (28. September 1929) wurde zum Tagungsort der nächsten Versammlung Trier bestimmt. Die Unterzeichneten, die in derselben Sitzung mit dem Vorsitz betraut wurden, beehren sich demnach, zu der

58. VERSAMMLUNG DEUTSCHER PHILOLOGEN UND SCHULMÄNNER IN TRIER

vom 28. September bis 2. Oktober 1931

geziemend einzuladen und bitten um zahlreiche Beteiligung.

Die Vorträge und Beratungen sollen in vier halbtägigen Vollversammlungen und in folgenden zwölf Abteilungssitzungen abgehalten werden.

1. Altertumswissenschaft: Gruppe A: Klassische Philologie: Univ.-Prof. Dr. Christian Jensen, Bonn, Königstr. 97. Oberstudiendirektor Dr. Peter Becker, Trier, Devorastr. 2. Studienrat Dr. Josef Schreiner, Trier, Predigerstr. 14. Gruppe B: Klassische Archäologie: Univ.-Prof. Dr. Andreas Rumpf, Köln, Bismarckstr. 52. Museumsdirektor Prof. Dr. Emil Krüger, Trier, Bergstr. 51. Studienrat Dr. Josef Steinhausen, Trier, Bruchhausenstr. 4. Gruppe C: Alte Geschichte: Univ.-Prof. Dr. Friedrich Oertel, Bonn, Kaiserstr. 45. Museumsdirektor a. D. Prof. Dr. Johann Keune, Trier, Egbertstr. 24.

2. Philosophie und Pädagogik: Gruppe A: Philosophie: Univ.-Prof. Geheimrat Dr. Adolf Dyroff, Bonn, Clemensstr. 1. Univ.-Prof. Dr. Erich Rothacker, Bonn, Schumannstr. 41. Studienrat Dr. Josef Brand, Trier, Kurfürstenstr. 19. Studienrat Dr. Jakob Lemmer, Trier, Bellevue 1. Gruppe B: Pädagogik (mit der Untergruppe Sprecherziehung): Vizepräsident a. D. des Provinzialschulkollegiums zu Koblenz, Prof. Dr. Max Siebourg, Godesberg, Augustastr. 28. Prof. Dr. Franz Weiler, Trier, Weberbach 72. Studiendirektor Dr. Johannes Struker, Trier, Bruchhausenstr. 19. Sprecherziehung: Univ.-Prof. Dr. Paul Menzerath, Bonn, Argelanderstr. 121. Studienrat Dr. Peter Mainzer, Trier, Brückenstr. 29.

3. Deutsche Philologie: Univ.-Prof. Geheimrat Dr. Rudolf Meissner, Bonn, Meckenheimer Allee 84. Univ.-Prof. Geh. Hofrat Dr. Oskar Walzel (Neuere d. Sprache u. Literaturgeschichte), Bonn, Reuterstr. 114. Oberstudienrat Dr. Franz Mennicken, Trier, Kronprinzenstr. 17.

4. Englische Philologie: Univ.-Prof. Dr. Gustav Hübener, Bonn, Poppelsdorfer Allee 27. Studienrat Hans Ruppert, Trier, Friedrich-Wilhelmstr. 92.

5. Romanische Philologie: Univ.-Prof. Dr. Ernst Robert Curtius (Kulturkunde und Literaturgeschichte), Bonn, Joachimstr. 14. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Moldenhauer (Sprachwissenschaft), Bonn, Godesbergerstr. 6. Oberstudiendirektor Heinrich Ohmen, Trier, Hindenburgstr. 9. Studienrat Hans Dähne, Trier, Eberhardstr. 19.

6. Indogermanische Sprachwissenschaft: Univ.-Prof. Dr. Eduard Schwyzer, Bonn, Richard Wagnerstr. 62.

7. Orientalistik: Univ.-Prof. Dr. Paul Kahle (Semitische Philologie), Bonn, Rottenburgstr. 5. Univ.-Prof. Dr. Willibald Kirfel (Indische Philologie), Godesberg, Plittersdorferstr. 72. Univ.-Prof. Dr. Hans Bonnet (Ägyptologie), Bonn, Quantiusstr. 8. Studienrat Dr. Aloys Baldus, Trier, Saarstr. 17.

8. Geschichte: Gruppe A: Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit: Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Levison (Mittelalter), Bonn, Kaiserstr. 105 Univ.-Prof. Dr. Max Braubach (Neuzeit), Bonn, Meckenheimer Allee 53. Direktor Prof. Dr. Gottfried Kentenich, Trier, Saarstr. 22. Studienrat Peter Schmidt, Trier, Ostallee 33. Gruppe B: Kunstgeschichte: Univ.-Prof. Dr. Eugen Lüthgen, Bonn, Koblenzer Str. 49. Studienrat Dr. Nikolaus Irsch, Trier, Hinter dem Dom 3. Gruppe C: Musikgeschichte: Univ.-Prof. Dr. Ludwig Schiedermair, Bonn, Kirschallee 36. Studienrat Dr. Alfons Warland, Trier, Krausstr. 5.

9. Religionswissenschaft und Geschichte der alten Kirche: Univ.-Prof. Dr. Franz Joseph Dölger (katholisch-theologische Fakultät), Bonn, Kaiserstr. 27. Univ.-Prof. Dr. Karl Ludwig Schmidt (evangelisch-theologische Fakultät), Bonn, Petersbergstr. 18. Prof. Dr. Matthias Schuler (kath. Theol.), Trier, Weberbachstr. 72. Studienrat Dr. Jakob Wickert (kath. Theol.), Trier, Gerberstr. 3. Oberstudienrat Ernst Würtemberg (ev. Theol.), Trier, Olewigerstr. 46.

10. Geographie und Völkerkunde: Univ.-Prof. Dr. Leo Waibel, Bonn, Kreuzbergweg 5. Studienrat Wilhelm Rocholl, Trier, Kaiserstr. 19. Studienrat Dr. Richard Wirtz (Völkerkunde und Volkskunde), Trier, Hermesstr. 10a.

11. Mathematik und Physik: Univ.-Prof. Dr. Otto Toeplitz (Mathematik), Bonn, Koblenzer Str. 121. Univ.-Prof. Dr. Heinrich Konen (Physik), Bonn, Nußallee 6. Studiendirektor Dr. Ernst Scholz (Mathematik), Trier, Kaiserstr. 3. Studienrat Edmund Wansleben (Mathematik), Trier, Krausstr. 3. Studienrat Dr. Heinrich Schuh (Physik), Trier, Kurfürstenstr. 21.

12. Biologie und Chemie: Univ.-Prof. Dr. Aug. Karl Alexander Reichensperger (Biologie), Bonn, Buschstr. 22. Univ.-Prof. Dr. Heinrich Rheinboldt (Chemie), Bonn, Beringstr. 8. Studienrat Dr. Hermann Koch (Biologie), Trier, Kronprinzenstr. 1. Studienrat Julius Reimann (Chemie), Trier, Saarstr. 30.

Eine Anzahl von Vorträgen, besonders für die allgemeinen Sitzungen, ist bereits zugesagt. Weitere Anmeldungen für einzelne oder kombinierte

Abteilungen müssen spätestens bis zum 15. Mai bei den Obmännern eingereicht werden; sie werden, soweit es möglich ist, in das Programm aufgenommen. Eine zweite Einladung mit ausführlichem Programm und Verzeichnis aller Vorträge wird später versandt.

Die Vorträge in den Vollversammlungen sollen die Dauer von 40 Minuten, in den Sitzungen der Abteilungen die Dauer von 30 Minuten nicht überschreiten.

Wir bitten die vorliegende Einladung in entsprechender Weise zu verbreiten.

Bonn und Trier, den 1. Februar 1931

als 1. Vorsitzender:
Univ.-Prof. Dr. Ernst Bickel,
Bonn, Hohenzollernstraße 8

als 2. Vorsitzender:
Oberstudiendirektor Andreas Heim,
Trier, Staatliches Friedrich-Wilhelms-Gymnasium.

VERZEICHNIS DER ZUR BESPRECHUNG EINGEGANGENEN SCHRIFTEN
LIST OF BOOKS RECEIVED FOR REVIEW.

Eine Besprechung zu liefern oder andernfalls das Buch zurückzusenden verpflichten wir uns nur in dem Falle, wo wir das Rezensionsexemplar angefordert haben.

(* schon zur Besprechung vergeben.)

We can only bind ourselves to review or, in case of unsuitability, to return a book if the Editors have requested it to be sent to them.

(* already sent out for review.)

Litterae Orientales. Orientalistischer Literaturbericht. Heft 43: Juli 1930. — Heft 44: Oktober 1930. Otto Harrassowitz, Leipzig.

*Wuthnow, Heinz, Die semitischen Menschennamen in griechischen Inschriften und Papyri des vorderen Orients. (Studien zur Epigraphik und Papyruskunde. Hrsg. von Friedrich Bilabel. Band I, Schrift 4.) Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1930. Geh. *M.* 15.50.

*Universitätsbibliothek Tübingen. Verzeichnis der arabischen Handschriften. II. Von Max Weisweiler. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1930. *M.* 20.—

Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office. Vol. II. I. Qur'ānic Literature. By C. A. Storey. Humphrey Milford, Oxford University Press, 1930. 12 *s.* 6 *d.* net.

Оде-Васильева, К. В., Образцы Ново-Арабской Литератукы (1880—1925). (Цик СССР Ленинградский Восточный Институт имени А. С. Енукидзе. 25.) II. Словарь. Под редакчией и с предисловием И. Ю. Крачковского. Ленинград 1929. 6 *р.* 25 *к.*

*Bergsträßer, Gotthelf, Plan eines Apparatus Criticus zum Koran. (SBAk. München, Philos.-hist. Abt., Jahrg. 1930, Heft 7.) München 1930, Komm.-Verlag R. Oldenbourg. *M.* 1.—

*The Meaning of The Glorious Koran. An Explanatory Translation by Marmaduke Pickthall. London, Alfred A. Knopf, 1930. 18 *s.*

*Frankl, Theodor, Die Entstehung des Menschen nach dem Koran. Prag, J. G. Calve, 1930. *Kč.* 32.—

Das Kitāb 'Ağā'ib al-aḳālīm as-sab'a des Suhrāb. Herausgegeben . . . . von Hans v. Mžik. (Bibliothek arab. Historiker u. Geographen. Hrsg. v. Hans v. Mžik. 5. Bd.) MCMXXX, Otto Harrassowitz, Leipzig. *M.* 28.—

*Paret, Rudi, Die legendäre Maghāzi-Literatur. Arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegszüge zu Mohammeds Zeit. 1930, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. *M.* 16.20.

*Usāmah's Memoirs entitled Kitāb al-I'tibār by Usāmah ibn-Munqidh. Arabic Text edited ..... by Philip K. Hitti. Princeton University Press, 1930. [London, Humphrey Milford, Oxford University Press.] $ 5.00 (21 *s.*).

Ayad, M. Kamil, Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Ḫaldūns. (Forschungen zur Geschichts- u. Gesellschaftslehre. Hrsg. v. Kurt Breysig. 2. Heft.) 1930, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachf., Stuttgart u. Berlin. *M.* 9.50.

Gabrieli, Francesco, Al-Ma'mūn e gli 'Alidi. (Morgenl. Texte u. Forschungen. Hrsg. v. A. Fischer. II. Bd., Heft 1.) Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1929. *M.* 5.—

Sadruddin, Muhammad, Saifuddaulah and his Times. 1930, Lahore, Victoria & Co. *Rs.* 5.

*Tritton, A. S., The Caliphs and their Non-Muslim Subjects. A Critical Study of the Covenant of 'Umar. Humphrey Milford, Oxford University Press; London, Bombay, Calcutta, Madras, 1930. [Deutsche Filiale Leipzig C 1, Markt 8, Bartels Hof.] 7 *s.* 6 *d.* net.

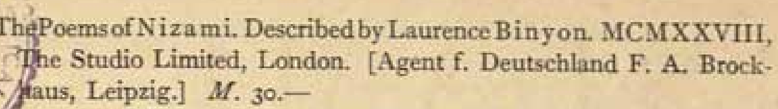
*Das kitāb al-maḫāriǧ fil-ḥijal des Muḥammad ibn al-Ḥasan aš-Šaibānī. In zwei Rezensionen herausgegeben von Joseph Schacht. (Beiträge zur semit. Philologie u. Linguistik. Hrsg. v. G. Bergsträßer. Heft 8.) 1930, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. *M.* 22.—

The Commentary of Pappus on Book X of Euclid's Elements. Arabic Text and Translation by William Thomson. With Introductory Remarks, Notes, and a Glossary of Technical Terms by Gustav Junge and William Thomson. (Harvard Semitic Series. Vol. VIII.) Cambridge, Harvard University Press, 1930.

Seemann, Hugo J., Die Instrumente der Sternwarte zu *Marâgha* nach den Mitteilungen von *al 'Urḍî.* SA. aus d. Sitzungsbericht. d. Physik.-medizin. Sozietät zu Erlangen, Bd. 60 (1928), S. 15—126. Erlangen, Komm.-Verlag von Max Mencke.

*Winkler, H. A., Siegel und Charaktere in der muhammedanischen Zauberei. Mit drei Tafeln. (Studien z. Gesch. u. Kultur d. islam. Orients. Zwanglose Beihefte z. d. Zeitschr. „Der Islam". 7. Heft.) 1930, Walter de Gruyter & Co., Berlin u. Leipzig. *M.* 16.—

*Litten, Wilhelm, Was bedeutet Chājjam? Warum hat Omar Chājjam, der Verfasser der berühmten persischen Vierzeiler, gerade diesen Dichternamen gewählt? Versuch einer Erklärung. Walter de Gruyter & Co., Berlin u. Leipzig, 1930. *M.* 2.50.



*The Poems of Nizami. Described by Laurence Binyon. MCMXXVIII, The Studio Limited, London. [Agent f. Deutschland F. A. Brockhaus, Leipzig.] *M.* 30.—

گوی و چوگان 'The Ball and the Polo Stick' یا حالنامه or, 'Book of Ecstasy', عارفی by 'Ārifī. Edited by R. S. Greenshields. London, Luzac & Co., 1931. Geh. 2 *s.* 6 *d.*, geb. 3 *s.* 6 *d.*

Majma'-ul-Baḥrain or The Mingling of the Two Oceans by Prince Muḥammad Dārā Shikūh. Edited in the original Persian with English Translation, Notes and Variants by M. Mahfuz-ul-Haq. (Bibl. Indica. Work No. 246.) Calcutta, Asiat. Soc. of Bengal, 1929.

*Ross, Sir E. Denison, The Persians. Oxford, MCMXXXI, Clarendon Press. 5 *s.* net.

Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası. Cilt VII, Nisan 1930, Sayı III. Istanbul-Şehzadebaşı 1930.

Duda, Herbert W., Die Sprache der Qyrq Vezir-Erzählungen. I. Teil. Formenlehre. (Morgenl. Texte u. Forschungen. Hrsg. v. A. Fischer. II. Bd., Heft 2.) Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1930. *M.* 8.—

Mikhaïlov, Mikhaïl, Matériaux sur l'argot et les locutions populaires turc-ottomans. (Morgenl. Texte u. Forschungen. Hrsg. v. A. Fischer. II. Bd., Heft 3.) Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1930. *M.* 3.50.

*Scheel, Helmuth, Preußens Diplomatie in der Türkei 1721—1774. (SA. aus d. MSOSWas. Jahrg. XXXIII, 1930.) Walter de Gruyter & Co., Berlin u. Leipzig, 1931.

Devonshire, Mrs. R. L., Eighty Mosques and other Islamic Monuments in Cairo. English Edition, revised and enlarged. Paris, Maisonneuve Frères, 1930. 12 *f.*

I. Hans v. Mžik, Beiträge zur Kartographie Albaniens nach orientalischen Quellen. — II. Nopcsa, Baron Franz, Zur Geschichte der okzidentalen Kartographie Nordalbaniens. Mit XXIX [I]—XXXV [VII] Tafeln und 30 (151—189) Textfiguren. (Editio Separata ex Geologica Hungarica, Ser. Geolog., t. III.) Budapestini, Instit. Regni Hungariae Geolog., 1929.

Renz, Barbara, Der Orientalische Schlangendrache. Ein Beitrag zum Verständnis der Schlange im biblischen Paradies. 1930, Haas & Grabherr, Augsburg. *M.* 3.—

Ost-Europa. Zeitschrift für die gesamten Fragen des europäischen Ostens . . . . hrsg. v. Otto Hoetzsch. 6. Jahrg., Heft 5, Febr. 1931. Ost-Europa-Verlag, Berlin u. Königsberg Pr. [Enthält u. a.: Emil Herman, Das Päpstliche Orientalische Institut in Rom.]

Abgeschlossen 20. März 1931.

ISLAMICA

EDITORES

A. FISCHER

ET

E. BRÄUNLICH

VOLUMEN TERTIUM

FASC. 5: SUPPLEMENTUM VOLUMINIS

ET

VOLUMEN QUARTUM



LIPSIAE

IN AEDIBUS QUAE ASIA MAJOR APPELLANTUR

MCMXXXI

EX OFFICINA AUGUSTI PRIES LIPSIENSIS
CIↃ. C. CIↃ. XXXI.

ISLAMICA

Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen und Kulturen der islamischen Völker.

A Journal devoted to the Study of the Languages, Arts, and Civilisations of the Islamic Peoples.

Volumen tertium

Fasc. 5: Supplementum voluminis

Inhaltsverzeichnis — **Contents**

Aufsätze — **Articles**

Volumen quartum

Inhaltsverzeichnis — **Contents**

Aufsätze — **Articles**

Sprechsaal — **Notes and Queries**

Bücherbesprechungen — **Notices of Books**

